

MAESTRI DEL PENSIERO

Prof. FERDINANDO D'AMATO

Coll. 275 - 18

GENTILE

5892



EDIZIONI ATHENA

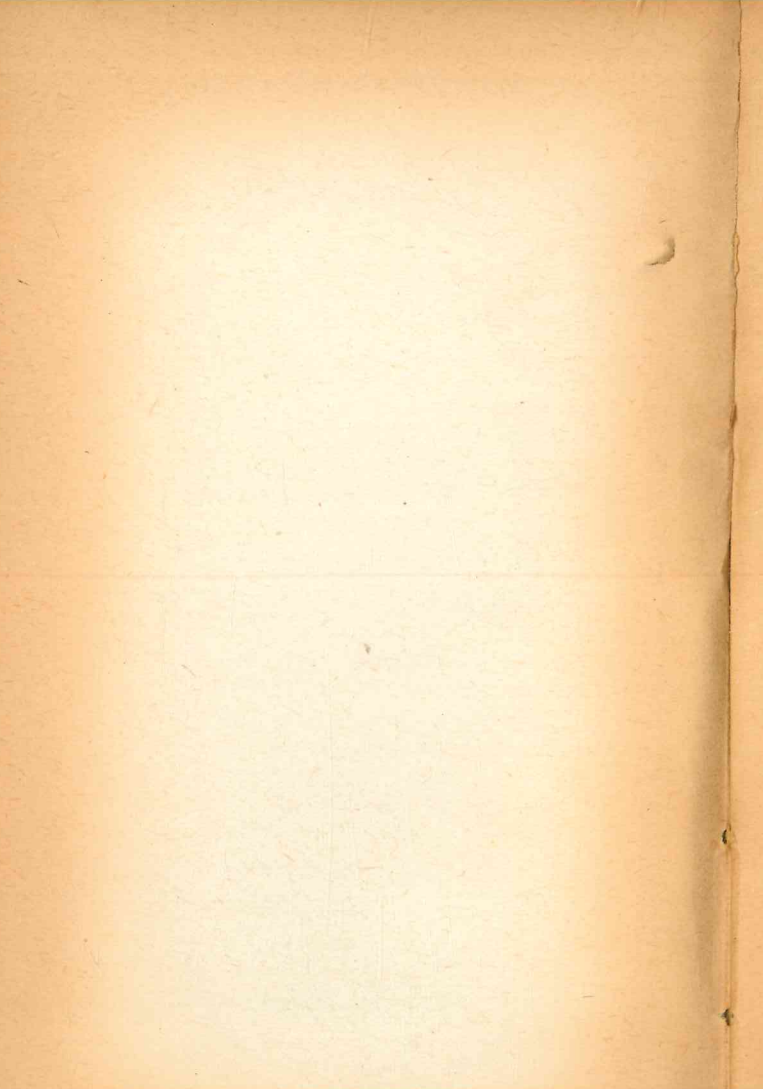
1927

MILANO - Via Vigentina 7-9

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Unione Tipografica - Milano

AI MIEI COMPAGNI DI STUDI
DELL'UNIVERSITÀ DI PALERMO
NEL 1912-13
PEL RICORDO INDELEBILE
DI UNA COMUNIONE DI VITA E DI FEDE



CAPITOLO I

LA VITA E L'UOMO

SOMMARIO: - § 1. La formazione mentale e le prime opere. - § 2. Il Gentile professore a Palermo. - § 3. Il distacco dal Croce. - § 4. Il periodo di Pisa. - § 5. Il Gentile a Roma. § 6. Il Gentile politico e riformatore. - § 7. Il maestro di vita.

§ 1. — Giovanni Gentile è nato a Castelvetro, in provincia di Trapani, il 30 maggio 1875, da Giovanni e Teresa Curti.

Dopo gli studi classici compiuti nel R. Liceo di Trapani, divenne, in seguito a concorso, alunno interno della R. Scuola normale superiore di Pisa. Gli anni quivi trascorsi, dal '93 al '97, furono decisivi per la sua formazione spirituale, in tutti i sensi.

Egli stesso in pagine stupende ha fermato il ricordo di quegli anni « che tornano sempre più lieti alla memoria ». Qui il Gentile ebbe agio di accostare maestri come il D'Ancona, il Crivellucci, il Jaia, da cui apprese il metodo scientifico; qui « nell'aria tiepida della Normale », nel contatto assiduo coi compagni di collegio, verso di cui sentì di avere stretto un debito dal quale « non c'è normalista che possa dirsi esente », veniva aprendo la mente agli orizzonti della scienza e formandosi una coscienza critica.

I lavori speciali « a cui ciascuno per suo conto attendeva, venivan maturando ogni giorno in mezzo

quasi all'interesse comune », sì che « non c'era osservazione nuova, o nuovo dato scoperto, non c'era nuovo libro che si trovasse utile al proprio tema, di cui non si desse comunicazione agli amici, e non si discorresse insieme »: « era una vera, intima, attiva e continua collaborazione, della quale ciascuno aveva la sua parte di fatica e la sua parte di profitto ».

Anni quelli, di sincerità, perchè di schietto disinteresse personale e di attaccamento all'ideale: guardando ai migliori fra i propri compagni, ognuno ne prendeva incitamento nell'adempire il proprio dovere, e « nasceva nell'anima un certo desiderio di sacrificio per qualcuno e per qualcosa, per una qualche idea nobile e pura. Desiderio che è forse il *porro unum* del maestro ».

Colui che lasciò l'impronta più profonda e duratura sul Gentile, fu Donato Jaia, che all'Università svolgeva la filosofia teoretica, e alla Normale teneva certe conferenze interne a cui tutti i normalisti erano obbligati; e tutti ci venivano volentieri, « attratti dalla sua parola verso qualche cosa che era la vita, e prometteva la vita » (1).

Dall'insegnamento del Jaia, che aveva conosciuto personalmente Bertrando Spaventa, il Gentile fu messo in grado di apprezzare la grandezza dell'Abruzzese, che aveva additato dove risiedeva il segreto della filosofia moderna, e a quali condizioni era possibile il risorgimento filosofico d'Italia.

Indice eloquente di questo compiuto orientamento, fu la tesi con cui il Gentile si laureò nel '97, su *Ro-*

(1) Cfr. *Scuola e Filosofia*, Sandron, Palermo, 1908, pp. 273, 276, 278 e 281.

smini e Gioberti (1). In quest'opera, sviscerando il significato della polemica dibattutasi fra il Rosmini e il Gioberti, dimostrava essere la filosofia del primo moderna e innovatrice, perchè intonata, sebbene inconsapevolmente, all'idealismo tedesco. L'intuito rosminiano doveva pertanto intendersi in senso trascendentale, come categoria pura.

Dunque, ecco avere un principio di attuazione il programma dello Spaventa, che propugnava l'interpretazione più intima della filosofia nostrana, al fine di svelare il segno a cui essa tende, mostrarne l'unità col corso della speculazione europea, e insieme farne la base per la nuova originale speculazione metafisica.

L'operosità del Gentile è tutta indirizzata all'esecuzione di questo programma: mantenendosi in intimo contatto col fiore del pensiero europeo, egli non si è stancato di elaborare la concezione spiritualistica della realtà; e nello stesso tempo si è profuso nell'investigare il campo della filosofia nostra, perchè gli Italiani, acquistando nozione della propria tradizione, potessero rinvigorire la coscienza nazionale e la forza speculativa. Così egli è venuto acquistando coscienza della legge per cui filosofia e storia della filosofia formano un sol tutto.

Già nel 1899 aveva pubblicato una memoria interessante sulla *Filosofia di Marx*; nel 1900 aveva premesso alla ristampa degli *Scritti filosofici* di B. Spaventa, un lungo discorso su la vita e le opere di

(1) Inserita negli *Annali della Scuola Normale*, vol. XIII di filosofia e filologia, 1899; ristampata a parte nel 1898 dal Nistri a Pisa.

quest'ultimo, dichiarando il significato della sua filosofia; nel 1903 poi, dava alle stampe le ricerche storiche, abbraccianti un secolo di speculazione napoletana, *Dal Genovesi al Galluppi*. Questi e altri lavori di ricerca speculativa, fra cui importantissimo quello su *Il concetto scientifico della pedagogia* (1900) gli valsero la libera docenza in filosofia teoretica; cosicchè il Gentile, che aveva iniziata la sua carriera d'insegnante nel R. Liceo di Campobasso nel '98, e nel 1901 era passato al R. Liceo Vittorio Emanuele di Napoli, potè il 28 febbraio 1903 inaugurare un corso libero nella R. Università, con la prolusione *La rinascita dell'idealismo*.

Qui il Gentile elevava una commossa parola di gratitudine ai maestri, a cui andava debitore della propria formazione, a Donato Jaia e a Bertrando Spaventa, del quale ancora sentiva aleggiare lo spirito nell'aula del glorioso Ateneo napoletano; onde il suo pensiero andava reverente a Lui, « instauratore della filosofia scientifica nell'Italia contemporanea ».

In mezzo a qualche residuo di hegelismo, questa Prolusione contiene un'energica affermazione dei diritti del nuovo idealismo, che il rapido e prepotente progresso delle scienze naturali, anzichè scalzare, a detta del Gentile, corrobora; mentre gli assalti delle filosofie avversarie risultano inani, per non aver esse neppure raggiunto il livello speculativo a cui quello di primo acchito si colloca.

L'assunto della filosofia nuova era dunque duplice, o meglio si spiegava in una duplice fase: battere in breccia il naturalismo, in tutte le sue forme, per rimuovere ogni ostacolo alla retta penetrazione della

realtà spirituale, prima; e poi, procedere alla risoluzione della natura nello spirito, o, che è lo stesso, alla dimostrazione della reale produttività dello spirito.

Così avvenne che il Gentile potè consentire cordialmente col Croce, che per altre vie, da altre fonti era pervenuto ad una visione affine; ed entrambi poterono di comune accordo agitare l'insegna dell'idealismo nella vita scientifica italiana, che ristagnava, resa a metà accademica, a metà positivistica e agnostica, promovendo il rinnovamento culturale, — e non solo culturale, — dell'Italia.

Nel 1903 con questo programma sorse la *Critica*, diretta da Benedetto Croce; e su la *Critica* il Gentile, insieme con copiose recensioni, che dimostravano una coltura di prima mano personalmente assimilata, veniva pubblicando una serie sistematica di studi sulla filosofia contemporanea in Italia, dal 1850 in poi.

§ 2. — Per quest'attività intensa, in cui il Gentile prodigava l'acume dell'ingegno e la vastità di una dottrina non comune, egli meritamente vinse, nel 1907, per concorso, la cattedra di storia della filosofia nella R. Università di Palermo. La Prolusione ch'egli vi lesse il 10 Gennaio, trattando del *Concetto della storia della filosofia*, segna una tappa decisiva nello sviluppo del suo pensiero; poichè in quella, attraverso il tema della circolarità della filosofia colla sua storia, s'intravede la medesimezza di storia e filosofia, che è un caposaldo del suo sistema.

Intanto l'attenzione sua era attratta dallo svolgimento del modernismo, che lo induceva a indagare

i rapporti fra religione e filosofia. Così nacque il volume *Il Modernismo e i rapporti fra religione e filosofia* (1909), in cui è per la prima volta accennato alla soluzione attualistica del problema della relazione intercedente fra le forme spirituali assolute.

A Palermo, il Gentile potè ormai versarsi tutto nei suoi studi, e maturare i germi della propria originalità speculativa. Allora tenne intorno al Galilei, allo Spinoza, al Locke, quelle lezioni che non possono cancellarsi dalla memoria di chi ebbe la fortuna di ascoltarlo. Nell'aula capace gli studenti, non soltanto di lettere, s'affollavano per ascoltare la parola calda e fluida del maestro, che sapeva aderire e immedesimarsi con l'autore studiato, tanto da darne la rievocazione palpitante, nel mentre stesso che vi faceva sentire per entro il pensiero proprio, sempre vigile e critico, sì che quasi senza avvedersene la mente degli ascoltanti era tratta a padroneggiare il tema. E se non tutti riescivano a penetrare quella profondità di pensiero, che pareva a tratti scavare nel più riposto segreto dell'essere, a tratti schiudere orizzonti senza fondo, tutti sentivano di trovarsi alla presenza di una personalità, che da per tutto lasciava il proprio segno vigoroso, e recava nella scuola la serietà e l'ispirazione quasi di un ministero religioso.

Dalla Facoltà ebbe spesso affidato in quegli anni l'incarico dell'insegnamento della pedagogia. E la meditazione del problema educativo da lui mai interrotta, lo portava a scrivere quel *Sommario di Pedagogia* (1913-14) che incide una data nella storia della scienza dell'educazione.

Del resto, questa tesi della risoluzione della peda-

gioia nella filosofia, per la risoluzione del processo educativo nello stesso processo autonomo di formazione dell'uomo, prima che una tesi di filosofia speculata era azione di vita per il Gentile, che può dirsi educatore nato, e ha sempre portato nella scuola, anzichè una funzione limitata e meccanica, tutto se stesso, e ha sempre intravisto che il maestro vero in tanto è in quanto si fa, e tale non può farsi se non insegnando, e quindi, prima di tutto, pensando.

Dell'amore intenso che porta alla scuola, attestano l'affetto degli scolari e lo spirito che pervade le sue opere. Egli stesso, in una di queste dichiara: « Io amo la scuola e ci porto tutta l'anima quando vi entro; e ne esco sempre con una gran fede nei destini dello spirito umano » (1). E non se ne può dubitare, giacchè rispecchiano l'immediatezza e la sincerità di un'esperienza personale le parole con cui egli descrive « la poesia della scuola e dell'educazione in genere »: « Quando quest'intimità s'è formata, l'autorità del maestro domina nella scuola; e intanto gli alunni son liberi; perchè il loro spirito segue lo spirito del maestro (quindi l'autorità); ma seguendo questo spirito, seguono pure la loro propria natura spirituale (e quindi la libertà). E non sono meno lieti del maestro dell'autorità che li signoreggia; poichè in quest'autorità sentono la fonte della propria libertà; per quest'autorità essi raggiungono quell'attualità dello spirito, che è la essenza stessa della libertà. Vivono così la vita dello spirito; e persuasi d'una verità loro insegnata, costruendo anch'essi questi verità, sentono anch'essi la divina gioia

(1) *Scuola e filosofia*, v. *Prefazione*.

della creazione spirituale; mentre il maestro, vibrando all'unisono, come si dice, con essi, insegnando, riapprende, ricostruisce, e in questa nuova costruzione riprova con l'animo degli scolari, che s'appropria, gli antichi palpiti, aggranditi e afforzati dalla presente comunione spirituale » (1).

§ 3. — A Palermo il Gentile ebbe modo di esercitare la propria attività anche fuori della scuola, fondando, grazie alla liberalità del Dott. Amato Poiero, una « Società per gli studi filosofici », che raccolse intorno a sè il meglio della vita intellettuale di Palermo, e promosse la pubblicazione di un *Annuario della Biblioteca filosofica*. Precisamente nell'*Annuario* del 1912 fu inserita la memoria *L'atto del pensiero come atto puro*, che sancisce, per così dire, l'indipendenza della filosofia gentiliana, di cui fin troppo, fin allora, s'era discusso come di una semplice appendice, o variante, della filosofia crociana.

A mano a mano che la personalità spirituale di Giovanni Gentile si veniva affermando, s'accentuava il divario fra la filosofia sua e quella del Croce, rivelanti, pur tra mezzo ad affinità innegabili e a un comune orientamento idealistico, una diversità fondamentale di genio speculativo. Intanto, il vero maestro di Gentile è lo Spaventa, come quello di Croce è De Sanctis; quindi, attraverso quello, Gentile si ricollega soprattutto a Hegel: l'ispirazione del suo pensiero è fortemente unitaria, e in questo senso intimamente religiosa. Di qui le sue simpatie per la filosofia del Laberthonnière e del Blondel; tanto più che egli ebbe

(1) *Ibid.*, p. 33.

modo di conoscere da vicino, a Palermo, qualche rappresentante, nel clero più giovane e più intelligente, di quella *filosofia dell'azione*, in cui era tratto a riconoscere una delle posizioni o delle esigenze più alte della filosofia contemporanea intera.

Documento d'importanza eccezionale di cotesto dissidio, rimane la polemica amichevole che si svolse allora fra il Croce e il Gentile su *La Voce* (1): da essa dovrà rifarsi chiunque vorrà intendere la posizione storico-speculativa dei due maggiori pensatori che annoveri l'Italia d'oggi.

§ 4. — Nel 1914 moriva in Pisa Donato Jaia. La Facoltà di lettere chiamava a succedergli il discepolo prediletto, Giovanni Gentile. Questi inaugurò il corso delle sue lezioni il 14 novembre 1914, con un discorso su *L'esperienza pura e la realtà storica*.

E così dopo un ventennio circa, il Gentile ritornava in qualità di maestro a quella cattedra da cui primamente gli era venuta la parola della verità; « vent'anni, soggiungeva, che sono stati tutta la mia giovinezza, spesa nella scuola e negli studi a mantenere viva la fiaccola che anch'io avevo potuto accendere qui al fuoco alimentato dalla dottrina, dalla fede, dall'amore di grandi maestri ».

E dopo aver ricordato le benemeritenze del d'Ancona e del Crivellucci, scomparsi in quello stesso torno di tempo, s'indugiava a rievocare la figura di

(1) Numeri del 13 nov. e 11 dic. 1913, e del genn. 1914. I due articoli del Croce sono ora ristampati in *Conversazioni critiche*, Bari, Laterza, 1924, II; l'articolo del Gentile è ristampato in *Saggi Critici*, Firenze, Vallecchi, 1927, II.

Donato Jaia. « Continuerò, diceva il Gentile, memore sempre degli alti insegnamenti non pur di scienza, ma di coscienza, che da questa cattedra furono sempre dati da un maestro che fu un apostolo: tanta era la fede nella verità che insegnava, tanto il candore insieme e l'ardore del sentimento che infondeva nella sua parola, così alta la mira a cui guardò sempre, spregiando o ignorando nel suo animo buono tutto che di basso gli si volgesse d'attorno ».

Nello stesso discorso accenna il programma che poi svolgerà nelle lezioni di filosofia teoretica dalla cattedra di Pisa; e che daranno luogo alla *Teoria generale dello Spirito come atto puro* (1^a edizione, Pisa, Mariotti, 1916), uno dei libri suoi più ispirati e più freschi, e al 1° volume del *Sistema di Logica* (Pisa, Spoerri, 1917).

Tuttavia non per questo tralasciava i suoi studi di storia della filosofia. Già nel 1911 aveva pubblicato un *Bernardino Telesio*, e nel 1913 raccolto in un volume intitolato *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, quattro magistrali conferenze, che denotano l'ampiezza degli studi che allora andava compiendo per quella storia della filosofia italiana, da inserirsi nella *Storia dei generi letterari* del Vallardi, in cui egli è arrivato fino all'Umanismo. Nel 1915 dava fuori un volume di *Studi Vichiani*.

Contemporaneamente, avendo tenuto l'incarico dell'insegnamento della filosofia del diritto, riassumeva i risultati speculativi raggiunti nei *Fondamenti della filosofia del diritto* (Pisa, Mariotti, 1916).

§ 5. — Da Pisa il Gentile si trasferì a Roma nel

1918, quando, in seguito alla morte di Giacomo Barzellotti, fu chiamato dalla Facoltà a coprirne la cattedra. Nel discorso inaugurante il suo 1° corso (il 10 gennaio 1918), *Il carattere storico della filosofia italiana*, svolse un concetto profondo, già accennato nella conferenza *Giordano Bruno nella storia della cultura*, del 1907. La ragione della decadenza della nostra storia in genere, e di quella speculativa in particolare, dal '600 al '700, si fa consistere in cause estrinseche, quali il predominio straniero e l'oppressione chiesastica: lo Spaventa stesso aveva fatto proprio questo punto di vista. Ora il Gentile ne nega la validità: l'estrinseco non può esser causa dell'intrinseco; e bisognerebbe piuttosto domandarsi come potè avvenire che l'Italia si lasciasse invadere e tenere in soggezione da genti straniere, e non osasse scuotere il giogo dell'intolleranza religiosa.

Egli addita la causa di questa decadenza nella decadenza dello spirito, dunque, della filosofia; la quale, pur in mezzo agli splendori di un pensiero raffinato, celava in sè i germi della corruzione. Gli è che tutto quel tempo « è orientato verso l'annullamento del trascendente, e pur disposto, o meglio, costretto a rinserrarsi dentro i cancelli di un mondo, che solo nel trascendente poteva avere la sua ragion d'essere ». Donde la contraddizione del Telesio, del Campanella, del Bruno, del Galilei stesso, perchè anche la sua « fu scienza da letterato, e non poteva essere autonoma, perchè espressione non della umana personalità, ma d'astratta intelligenza ». Ora questo dimezzare l'uomo, sopra tutto questo riporre le ragioni della vita, come vita etica, religiosa, so-

ziale, in altro dal pensiero e dalla scienza, doveva andare a tutto scapito della serietà, della coerenza, della forza del carattere.

Insomma, la tara onde fu affetta l'anima italiana, sta nell'atteggiamento intellettualistico; a cui oppone il più reciso contrapposto il Gentile nei suoi *Discorsi di religione* (1920) che rimane uno dei libri suoi più efficaci e più *umani*, forse quello che ha ottenuto la maggiore diffusione nel pubblico colto.

§ 6. — Dalla sua cattedra il Gentile non si sarebbe mai allontanato, se non fosse stato all'improvviso chiamato da S. E. Benito Mussolini a collaborare, come ministro della Pubblica Istruzione, nel primo ministero fascista, nell'ottobre del 1922. Fin allora egli non aveva avuto modo di svolgere un'attività politica in senso stretto. Non aveva mancato però di esprimere il proprio convincimento nelle occasioni più salienti della vita della Nazione, come nella primavera del 1915, quando si manifestò a favore del nostro intervento nella guerra mondiale.

Egli aveva tenuta la presidenza del Comitato pisano di preparazione e mobilitazione civile, dal marzo 1915 al novembre '917; e successivamente a Roma aveva retto l'assessorato alla Pubblica Istruzione del Comune (1920-21). Ma a estenderne la fama al di là della cerchia degli studiosi di professione aveva contribuito sopra tutto la sua attività pubblicistica durante il periodo della guerra. Le vicende di questa gli ispirarono via via riflessioni, critiche, appunti, — il tutto espresso con calore e vivacità di forma, per una cordiale adesione dell'anima, che sa ritrovare in tutti i problemi la nota umana. Questi articoli, dap-

prima sparsi in riviste e quotidiani vari, riuniti insieme, formarono *Guerra e Fede* (1919) e *Dopo la Vittoria* (1920), libri fra i più vivaci della letteratura di guerra, consustanzianti di idee, e pur agili e aderenti alla vita, come pochi altri.

D'altra parte, egli aveva esposto nettamente, più volte, i criteri a cui avrebbe dovuto attenersi una riforma scolastica (1), urgentemente richiesta dalle condizioni di deplorabile decadenza in cui giaceva la nostra scuola allora; e sembrava particolarmente adatto ad attuarli, anche, per l'indipendenza del carattere, la competenza tecnica e la preparazione di una vita interamente spesa a pro' della scuola.

L'attività di ministro e di riformatore, per quanto sopraggiunta a sua impensata, non ha rappresentato dunque una deviazione nella sua vita; come non gli è costato alcuno strappo alla sua fede di liberale autentico l'adesione al Regime fascista, in cui egli ha trovato la piena incarnazione del suo ideale politico.

I principi ispiratori della Riforma si possono brevemente elencare così: restaurazione della serietà e della disciplina nella scuola, che rappresenta una funzione fondamentale della vita dello Stato; libertà negli studi, e correlativamente massima responsabilità sia da parte dei docenti, sia da parte dei discenti; diretto contatto dei discenti coi classici, sì che quelli « si provino a gustare quella divina commozione del vero che palpita e freme nelle pagine dei grandi scrittori che s'affaticarono nella ricerca di esso » (1).

(1) V. p. e. *Il problema scolastico del dopoguerra*, Napoli, Ricciardi, 1920.

(2) G. GENTILE: *L'Insegnamento della filosofia nei Licei*, Palermo, Sandron, 1900, p. 205.

La Riforma del Gentile è la prima legge scolastica organica, dopo quella del Casati del 1859; è la prima legge intonata allo stato moderno della scienza; e come tale è destinata a improntare di sè tutto un periodo storico, tolte che siano quelle poche mende, — come certa esuberanza nei programmi, — da cui non va esente opera umana.

Dal Ministero fascista il Gentile uscì per spontanee dimissioni alla fine del giugno 1924, ritornando così alla sua attività prediletta. Da allora s'è dedicato con rinnovato fervore al *Giornale critico della filosofia italiana*, la rivista da lui fondata nel 1920, e aperta come libera palestra di addestramento e di discussione a tutti i giovani studiosi di filosofia. Ma la sua opera, poi, spazia e vuole spaziare, conforme ai principî della sua filosofia, in più vasto campo. Così il Gentile ha potuto presiedere la Commissione dei Quindici membri, e poi quella dei Diciotto, per la Riforma della Costituzione. E tuttora presiede la « Fondazione Leonardo » e l'« Istituto Inter-universitario ». Ancora: è presidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, e non manca alle più importanti sedute del Senato, di cui è membro dal 1922.

Nel 1925 s'è fatto promotore dell'iniziativa per la *Grande Enciclopedia Italiana*, di cui è mecenate il Senatore Treccani, opera di larga portata, destinata a imprimere il segno dell'italianità sulla rielaborazione enciclopedica del patrimonio culturale dell'umanità.

Pure nel 1925, egli ha fondato l'*Istituto nazionale fascista di Cultura*, eretto da S. E. Benito Mussolini in ente morale; e nel gennaio 1927 ha assunto la direzione della rivista *Educazione fascista*, che è l'organo dell'*Istituto*.

Nel 1923 ha dato l'ultima mano alla più elaborata e sistematica opera di tutta la sua produzione filosofica, quella che suggella quasi la sua speculazione: il secondo volume della *Logica come teoria del conoscere*.

§ 7. — « Lo Spaventa era un uomo, era un'anima; aveva una intuizione della vita, e non un'intuizione astratta, un disegno a grandi linee, senza contenuto e senza colorito; ma un'intuizione della vita concreta, della vita in cui vibrava l'anima sua di filosofo e di italiano... Tutti sapevano chi era Bertrando Spaventa, perchè in lui la filosofia era l'uomo; il suo nome era una bandiera ». Il Gentile è pienamente degno di quest'elogio che rivolge al proprio maestro. Anche in lui l'uomo e il pensatore s'intrecciano indissolubilmente, sì che dovunque il suo pensiero passa, lascia una traccia incancellabile, perchè avvivata dalla fede d'un'anima, tanto complessa e pur una e compatta. Così si spiega l'influenza che ha potuto e può esercitare in campi vasti e diversi: come maestro, come scrittore, come ministro, ha promosso un rigoglio di vita, di cui non è possibile oggi neppure lontanamente prevedere gli sviluppi.

Gli è che a buon diritto può dirsi essere la sua vita tutta consacrata alla massima che aveva bandita lo Spaventa: rendere la scienza la serietà della vita, ed escluderne i pettegolezzi e la mondanità: giacchè la scienza non ammette se non un interesse: sè stessa: essere cercata e amata per sè, non per altro.

Chi ha avvicinato una volta il Gentile, non può scordare quella singolare figura, e gli occhi penetran-

ti che sembrano frugare l'anima, e la parola, sempre alta, diritta, incitatrice, benchè addolcita dal sorriso che sì spesso illumina il suo volto. Ma fra tutte le percezioni di lui, torna alla mente più insistente l'immagine del maestro, viva incarnazione del pensiero pensante; onde acquista sapore di una vibrante confessione autobiografica quella pagina mirabile in cui egli descrive « la solitudine infinita della verità »: « E allora veramente noi sentiamo di essere alla presenza e alla luce abbagliante della Verità divina, quando ci sottraggiamo alle distrazioni e alle menzogne del mondo esterno e della falsa società, e ci rifugiamo nell'infinito della nostra coscienza, noi con noi, e nessun altro; noi con noi stessi; noi e il nostro mistero. Lì l'uomo non mentisce, non si nasconde, non ischerza, non ironizza, non sofisteggia: faccia a faccia con la Verità sente nel cuore pulsare il ritmo del Tutto. Lì l'uomo dimentica sè stesso; perde il suo piccolo io, poichè ha ritrovato il grande Io, che è suo ed è delle cose, poichè è l'Io di tutto; quello che parla come la Verità stessa: pensiero universale nella sua immanente natura » (1).

(1) *Logica*, II, p. 19.

CAPITOLO II

LA VERITÀ

SOMMARIO: - § 1. Il problema della verità e le difficoltà del realismo. - § 2. La filosofia antica come oggettivismo. - § 3. Il soggettivismo moderno, l'intuizione cristiana e il formalismo kantiano. - § 4. L'idealismo hegeliano e la riforma avviata da B. Spaventa. - § 5. L'assunto dell'idealismo attuale.

§ 1. — La verità è per il Gentile il valore primo e supremo. Questo ci attesta la storia di ognuno di noi, individuo particolare, la cui vita è un anelare perenne al possesso del vero; questo ci attesta la storia di quell'individuo più vasto e verace che è l'umanità, la quale, se l sappia o no, si profonda in questa o quella forma di operosità, è sempre e tutta indirizzata verso la progressiva, faticosa conquista della luce immortale della verità.

Ma questa non si afferma soltanto come vertice di ogni attività, ma anche e prima di tutto come radice. Giacchè tante volte è pure stato affermato che il *primum* non è la verità, bensì piuttosto la Vita, la Volontà, il Bene, la Ragion pratica, sì che il vero sarebbe qualcosa di derivato e secondario. Se non che, questa stessa tesi si prospetta come dotata d'intrinseco valore logico, ossia come verità; la quale dunque, anzichè essere garantita da checchessia, è essa garanzia del tutto. Come ci riconferma autorevolmente la

storia del pensiero filosofico, che ha collocato sempre il problema logico al cuore del sistema, anche quando non ne ha fatto esplicita professione. E se la verità, come affermazione e giustificazione sua, problema e soluzione del problema, è immanente a qualsiasi sistema, come fulcro suo, il progresso filosofico è consistito nel rivolgersi l'attenzione e l'interesse del pensiero sempre più consapevolmente e intensivamente verso la gnoseologia; finchè la filosofia moderna s'è costituita come filosofia critica, sostituendo alla metafisica dell'essere la metafisica della mente, secondo l'espressione efficace del nostro Spaventa.

Per la filosofia moderna è chiaro, o si fa sempre più chiaro, questo principio: che non c'è affermazione la quale non presupponga il criterio della verità; onde tale logica, tale metafisica, e quindi tale realtà. Se dunque tutto rimane giustificato dal vero, e il vero non può ricevere giustificazione d'altronde, s'intende come il vero giustifichi se stesso, e in che senso sia legittimo affermare che il problema della verità costituisce l'introduzione al sistema.

Ora, nel modo tradizionale di porre il problema, è soddisfatta questa esigenza? è garantita la possibilità della scienza? è soprattutto garantita la sua autonomia e absolutezza?

Secondo la definizione più comune, la verità è fatta consistere nell'adeguazione del soggetto all'oggetto; si postula cioè l'esistenza di due fattori, concedendo, in maniera più o meno esplicita, che l'uno, il soggetto, è una realtà, e l'altro, l'oggetto, è la realtà.

Ma questa posizione si rivela, a una prima riflessione, assurda: giacchè, se la verità consiste nell'ade-

guarsi del soggetto all'oggetto, e quello è già una realtà, — non importa poi come qualificata, — ne conseguirà: 1° che per quanti sforzi faccia il soggetto per spogliarsi della propria natura, non vi riuscirà mai tanto da potere immedesimarsi e coincidere con l'oggetto; 2° che, dato e non concesso che questo potesse avvenire, il soggetto non sarebbe mai certo che l'identificazione fosse avvenuta, dal momento che gli sarebbe impossibile il confronto fra questa realtà, colta così, nella sua purezza ed extrasoggettività, e l'altra realtà, più o meno, ma sempre in qualche modo, toccata, e quindi contaminata e offuscata dal soggetto.

Se queste assurdità non saltano agli occhi del realismo così detto ingenuo, gli è che questo concede solo apparentemente quella dualità di termini, che importa una certa realtà purchessia del soggetto conoscente; quando il segreto motivo che l'ispira sta nel sottrarre ogni attività, e quindi ogni realtà, al soggetto, per attribuirla tutta all'oggetto. Difatti questa concezione parte dal presupposto che fuori, prima e indipendentemente dal soggetto v'ha una realtà, che in sè è tutta predeterminata, perchè già tutta realizzata; tanto realizzata, che l'esistenza e il movimento del soggetto in nulla e per nulla l'alterano. Ma anche così chiarita, la posizione del realismo non guadagna nulla, anzi viene a cacciarsi nel seguente dilemma: o la realtà conosciuta è la realtà idealizzata, soggettivata, comunque entrata in qualche rapporto col soggetto, e allora non può dirsi che sia rimasta quella di prima, affatto extrasoggettiva e insuscettibile di sviluppo, perchè ha subito per lo meno questo ulteriore incremento, della determinazione sua da parte del pensiero;

oppure la realtà è rimasta veramente tale, quale in sè era, e il processo del soggetto conoscente non l'ha punto alterata; e allora il processo stesso è affatto illusorio, e il suo punto di partenza, il soggetto, è nulla.

Ora, non solo la definizione realistica della verità implica una dualità di termini, che qui finisce per scempiarsi; ma, ciò che è più grave, non s'intende più, se il soggetto è nulla e il suo movimento puramente apparente, di chi e di che debba essere il processo stesso, come dire: il soggetto è indispensabile alla costituzione della verità, ma esso ci deve essere come se non ci fosse.

E intanto tutto questo discorso — questa costruzione della verità — poggia sull'esperienza attuale del pensiero, che, pensando, pensa se stesso, interveniente nella costituzione della verità, come inesistente, perchè privo di valore.

Nè di codeste contraddizioni s'avvede il realismo, quando si raffina per diventare gnoseologia scientifica, affermando che c'è sì una realtà nella cui costituzione interviene il soggetto, ma questa è meramente simbolica e convenzionale, al contrario di quella realtà, che casca al di là della coscienza e costituisce il fondamento saldo e oggettivo della prima; laddove dovrebbe affermare, che se la prima è arbitraria e sfornita di valore, la seconda è la realtà cui pure costruisce lo scienziato sulla base delle sue percezioni, delle sue induzioni, dei suoi schemi, insomma della sua mentalità.

E neppure se n'avvede il realismo allorchè si sistema più coerentemente nel naturalismo, che fin da

bel principio riduce il soggetto all'oggetto, perchè non ammette altra realtà che non sia quella della natura; e presume poi di far scaturire da questa la conoscenza, che esso chiamerà un epifenomeno, facendoci assistere al processo genetico della coscienza. Ma già è evidente che il naturalista può fare questo, in quanto c'è prima di tutto lui, che si offre, colla sua conoscenza in atto, lo spettacolo della nascita della conoscenza; la quale, quì, cessa di esser propriamente tale, per diventare idea della conoscenza.

E il problema ritorna più insistente che mai: qui ci son io, e lì di contro c'è l'oggetto, l'essere, la natura. Che ci sto a far io, se io non sono reale, e reale come soggetto? Sarò reale come corpo, come sistema nervoso, o anche come anima ricettiva e potenziale, base del mio essere in atto: ma che ci ha che fare la base con me, soggetto in atto? Io, per intanto, mi affermo come soggetto, e soggetto che dice: Io, e non conosco base di sorta; la quale, se mai, sarà un postumo rispetto all'atto mio vivo e concreto, e nonchè esserne presupposto, presupporrà quest'atto stesso.

§ 2. — Tutta la filosofia antica, secondo il Gentile, può dirsi in certo senso la filosofia dell'oggetto, la posizione speculativa in cui il soggetto, affascinato quasi dal suo opposto, non ha occhi per scorgere se stesso, e postula una realtà che è già, che è tutta oggetto quindi, e non contiene posto per lui stesso. La verità, a questa stregua, è riposta nell'altro dal soggetto, e partecipa dei caratteri di questo altro; ma essa, così, nella sua immobilità e inalterabilità, costituisce l'annientamento di ogni vita, epperò anche

di quella della scienza. Lo spirito greco, che si sia affisato nel κόσμος φυσικός, o nel κόσμος νοητός, sempre ha annullato se medesimo a beneficio di una realtà tutta quanta esaurita.

La filosofia greca raggiunge il culmine del suo splendore e della sua logica interna con Platone; onde in un certo senso tutta la filosofia antica può dirsi platonica. Per Platone la verità, o la realtà assoluta, τὸ ὄντως ὄν che fan tutt'uno, consiste nell'idea. L'idea è quest'ente archetipo immateriale eterno, costellante il cielo immobile della verità; dunque l'idea è l'ideato, al di fuori di qualsiasi relazione col soggetto, o l'oggetto nel suo essere in sè, la natura, diciamo noi, che frangeggia in eterno l'uomo, e gli si mantiene in eterno inaccessibile. Questa idea, — questo impensabile, come la filosofia moderna ha dimostrato, — è tutto; e poichè l'uomo, con la realtà empirica con cui fa sistema, e quasi corpo, è tagliato fuori di quella realtà assoluta, esso è niente.

Un valore può assumere solo se si ponga a contemplare questo cielo ideale che gli sovrasta, e fiammeggia immobile all'agitata vita di questa terra; ma allora l'anima, tanto di valore acquista per quanto è fatta specchio fedele dell'assoluto, che esso aderisce a questa ricettività nuda e la informa.

Donde il senso di tristezza che vena il terso splendore di cotesto idealismo, pur in mezzo alla serenità e alla compostezza classica, raggiunte più per eccellenza d'arte che per soddisfacente e intima coerenza di contenuto; e che denota l'accorato e nostalgico rimpianto dell'uomo verso quella realtà assoluta senza di cui egli è reso scemo di sè, e che non gli si concede,

o si concede solo a patto ch'egli rinunzi a se stesso. Di qui anche il disagio che talora prende all'improvviso il pensatore, quando gli balena l'oscura intuizione che non quella verità speculata remota da ogni calore di vita, fredda luce fatta per illuminare un mondo deserto di umanità, sia il vero, bensì questo travaglio della mente sua, questo protendersi di tutta l'anima, infiammata da Eros, verso il mondo dell'assoluto, sottratto a ogni vicissitudine di generazione e corruzione.

Nè sostanzialmente la cosa cangia con Aristotele, che pure rivolge il massimo sforzo a superare la trascendenza della dottrina del maestro. Poichè, se è vero che per Aristotele la forma — l'idea platonica, l'universale — non vive separato dall'individuo — dal particolare —, e quindi non c'è un mondo ideale trascendente il mondo umano, è vero anche che quest'ultimo, come mondo della *génésis*, rimanda necessariamente a un principio assoluto, che non è più sinolo di forma e materia, anzi forma pura e puro atto, o pensiero che pensa eternamente se stesso. Questo contiene già in sè tutte le forme che poi via via calano nella materia a informare gli individui; sì che quando s'arriva a pensare la realtà del Dio aristotelico, il mondo nostro, che per una catena ininterrotta di passaggi dalla potenza all'atto si realizza e diviene, affaticato dalla nascita e dalla morte, s'è reso superfluo, anzi contraddittorio; e unica realtà sta questa del motore immobile; la quale, come principio insuscettibile di moto e di sviluppo, si configura altrettanto oggettiva, ferrea, e quindi negatrice del soggetto, quanto l'idea platonica, quando la *physis*

dei Presocratici, — ad onta del progresso che lo storico non può non riconoscere avvenuto nel passaggio dalla realtà naturalistica degli uni alla realtà intelligibile dell'altro, alla realtà autocosciente del terzo.

A confermare questa interpretazione del pensiero greco, sovviene la stessa storia del pensiero umano; che, sviluppando fino all'assurdo un principio implicito nella filosofia aristotelica, ha elaborato quella concezione della logica, come scienza strumentale o metodologica, che può sorgere solo sul presupposto oggettivistico della realtà già tutta in sè determinata, ossia risolvendosi in un complesso di determinazioni statiche, alla cui conquista deve muovere il pensiero nel suo processo scientifico.

Ora è evidente che in tanto si può erigere un metodo, via prefissata alla verità, in quanto questa già è sorta all'orizzonte, anzi splende in un meriggio senza tramonto, quando la mente umana s'indirizza verso di essa; ma è altrettanto evidente, a una considerazione non superficiale delle cose, che questo concetto del metodo si regge sulla curiosa svalutazione di se stesso. Difatti il metodo è via alla verità, ma non verità; nè in questa si conserva, essendo essa concepita come termine *ad quem* del processo; sì che, una volta la meta stata raggiunta, il metodo deve svanire. Dunque questo, a rigore, non dovrebbe essere, poichè se c'è, e finchè c'è esso, non c'è la verità. Ed ecco lo sviluppo coerente del concetto del soggetto, quale lo intravede il realismo.

Per intanto sfugge agli assertori della logica formalistica che non solo la loro scienza riesce alla svalutazione di se stessa; ma riesce a questo perchè prima

di tutto comincia a svalutare il pensiero. Se alcuno presume di dettare canoni di retto pensare al pensiero, vuol dire che lo reputa privo di autonoma validità; ma se il pensiero fin dal suo primo momento non è pensiero valido, niente gli potrà insufflare dal di fuori ciò che gli manca. E precisamente, se il metodo, nell'intenzione dei suoi zelatori, garantisce al pensiero quel valore di cui esso è nativamente privo, ognuno sarà autorizzato a chiedere i titoli di legittimità di questa scienza; sì che la logica, propedeutica al sistema, avrà bisogno di una scienza preliminare che l'accrediti, e questa, a sua volta, bisogno d'una terza, e così all'infinito. Ossia: il cammino della mente alla verità si stenderà lungo uno spazio insuperabile perchè spiegato in una infinità di punti; e la mèta si sposterà indefinitamente, in modo da negarsi sempre al possesso cui lo spirito umano, novello Tantalò, agogna in eterno.

Chè se l'uomo tenta di uscire da questa situazione, in cui sente di non poter adagiarsi, non gli rimangono se non due vie aperte dinanzi: o, per disperazione fatto sicuro, negare alla mente ogni attitudine, nativa o acquisita, alla scienza, e quindi sequestrarsi al di qua della realtà chiudendosi in sè stesso; oppure accettare in tutta la sua rigidità la posizione dell'oggettivismo, e affermare risolutamente la realtà infinita dell'oggetto e l'infinita impotenza del soggetto, sì che questo, per esser fatto partecipe del valore, sia costretto a uscir fuori di se stesso.

Lo spirito greco batte tutt'e due queste strade; e il suo idealismo oggettivistico sfocia nella corrente dello scetticismo, da una parte, del misticismo, dal-

l'altra: confessione implicita della propria disfatta; ma soprattutto attestazione solenne, pronunciata per bocca della storia della filosofia, che l'intellettualismo, e in genere ogni forma di realismo, come quello che importa una metafisica naturalistica, non è in grado di giustificare la presenza del soggetto alla verità, nè la presenza della verità nel soggetto; e riesce, attraverso lo scetticismo, ch'è l'affermazione dell'idea, — del soggetto — senza l'oggetto, — la verità — per un verso, attraverso il misticismo, ch'è affermazione dell'oggetto, — della verità, ma senza soggetto, e quindi senza idealità, per l'altro, deve riescire al pretto nullismo.

§ 3. — Poichè l'impensabile è, per l'appunto, l'impossibile, questa situazione assurda deve pure avere la base che la regga. E il Gentile ci fa accorti che anche lo scettico possiede la verità: per lo meno questa sua verità, in grazia di cui può proclamare che non esiste verità. Mentre egli s'apparta dall'essere, e sospende l'assenso, come l'efettico antico — e a rigore dovrebbe sospendere ogni moto spirituale e impietarsi, — egli pure continua a vivere, quindi a pensare, e s'abbandona tutto a questo suo vuoto e ritroso pensiero dentro di cui vive la fede assoluta del pensiero in atto.

Per converso il mistico, presumendo di poter annientarsi a beneficio della realtà assoluta, esemplifica la forza indomita del pensiero, che mentre nega radicalmente se stesso, s'afferma; e s'afferma proprio come fede religiosa, per cui il Dio non è mai tanto ascondito che non sia il Dio collocato dal credente

sull'altare, nè mai tanto trascendente da non essere immanente, prima di tutto, nel cuore dei fedeli.

Adunque, la verità è possibile solo a patto ch'essa sia la verità stessa del pensiero che pensa, *vis nativa* della mente, la cui validità riposa in sè stessa. Il pensiero in tal guisa, in luogo di affidarsi a una verifica estrinseca, che rimanderebbe il processo all'infinito, forma circolo ripiegandosi su di sè, e quivi trovando la giustificazione del suo essere concreto. Di questo ebbe coscienza lo Spinoza, quando proclamò, che « *sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est* ». Con che si viene a dire che la verità è immanente al pensiero, che discrimina sè da se stesso, e non ha bisogno nè d'una norma esterna a cui commisurarsi, nè d'una realtà, pur essa estrinseca, a cui adeguarsi, giacchè la norma l'ha in sè, come ha in sè l'oggetto.

E questa è pure la luminosa intuizione che folgorò primamente alla coscienza di Cartesio, quando, nel naufragio d'ogni certezza, ossia di ogni verità, certa perchè presente, anzi intima al soggetto, scoperse un essere nuovo, affatto originale: *cogito ergo sum*: l'esse del *cogito* è l'essere pel soggetto, l'essere contenuto del soggetto, che questo coglie dentro di sè: è l'essere stesso in atto del soggetto.

Qui è sconfitto in pieno l'oggettivismo antico, col suo naturalismo: al vecchio oggetto che assimila a sè lo spirito, sottentra il nuovo, che s'identifica con la vita del soggetto; onde per la prima volta è intravista la realtà come spirito. Ma intravista soltanto; giacchè, se per un lato Cartesio è il fondatore dell'idealismo soggettivistico, — netta antitesi di quello

platonico, e a ragione egli è posto a capo della filosofia moderna; per l'altro lato sta di fatto che egli smarrisce ben presto la vena della sua ispirazione più originale, per ricascare in un razionalismo astratto, che porta alle estreme conseguenze la logica antispiritualistica dell'oggettivismo, raffigurantesi qui come naturalismo matematico o meccanicismo.

Queste verità rimanevano dunque intuizioni vivide quanto si vuole, ma fugaci e intermittenti, prive pertanto di fecondità. Lo spiritualismo moderno aveva bisogno, per rivelarsi compiutamente, di assurgere a sistema. E ciò, a sua volta, era possibile a due condizioni: che la filosofia si volgesse, per approfondirla, alla concezione cristiana della vita; che la potenza dello spirito si rendesse ostensibile nella sua produzione, esplicandosi nel faticoso ma indefettibile progresso della storia, nell'incessante, sempre più vasto processo della sistemazione della natura.

Il Cristianesimo, colla predicazione della sua buona novella, tanto ingenua nel tono, quanto ricca di verità profonda, aveva dato il sentore d'una realtà che non è più contrapposta e presupposta allo spirito, bensì produzione dello spirito stesso. Ciò era condizionato dal fatto che il Cristianesimo faceva appello alle forze personali e soggettive dell'uomo. Mentre l'intellettualismo greco aveva concentrato tutto l'uomo nell'intelletto, che viene, logicamente, spersonalizzato, e concepito sull'analogia della funzione ottica, dove il vedere, ἰδεῖν, è pura specchialità, e in tanto è reso possibile, in quanto gli si manda innanzi un essere già reale, che poi si rispecchierà; il Cristianesimo suscitava quelle potenze che sentiamo

più propriamente nostre, — il sentimento e la volontà, — destando così l'uomo alla fede in se stesso. Col proporre all'aspettazione dell'uomo l'avvento del Regno di Dio, che è il suo trasumanarsi, o transvalutarsi, il Cristianesimo ne faceva il fine raggiungibile mediante la fiamma di carità, che è amore, mediante lo sforzo della buona volontà, che deve prorompere dall'energia più intima del soggetto: dalla sua intenzione. Che è un capovolgere l'intuizione greca dello spirito; dove là si fa corrispettivo del vedere una realtà che è, sia che il soggetto ci sia, sia che non ci sia; e qui si fa termine correlativo del volere una realtà che a rigore non c'è, ma attende di essere realizzata dal soggetto; e quando il soggetto la realizza, non si trova propriamente dinanzi all'altro da sè, anzi davanti a se stesso.

Com'è evidente nel concetto cristiano del prossimo; il quale non è una realtà naturale, o già realizzata, — il prossimo così inteso è piuttosto l'altro da noi, il nostro nemico, quello che sentiamo a noi ripugnante, — ma è una realtà spirituale, che in tanto è in quanto noi la creiamo, o ricreiamo, nel nostro spirito; giacchè l'amore è legge, è dovere, e non accadimento naturale.

Non giova riandare per quali vicende storiche la genuina intuizione cristiana, venendo a contatto con l'idealismo greco, si sia con questo amalgamato, dando origine a un nuovo intellettualismo, quello della Scolastica; e come il pensiero moderno, dal Rinascimento, anzi dall'Umanesimo in poi, si sia svolto in reazione a quella, come affermazione della dignità della Natura, e dell'immanenza del valore — del di-

vino — all'umano. Giova piuttosto soffermarsi sul pensatore che, secondo il Gentile, si è pel primo reso conto delle esigenze del pensiero moderno, e ha di proposito svolto e sistemato quel motivo che in Cartesio era rimasto intuizione immediata e quasi esplosiva: Emanuele Kant. Giacchè questi esplicitamente assevera d'aver portato nella scienza dello spirito una rivoluzione analoga a quella di Copernico, per cui non il soggetto gravita attorno all'oggetto, come tutta la filosofia antica aveva pensato, bensì l'oggetto gravita attorno al soggetto.

L'originalità di Kant, per il Gentile, sta nel concetto dell'attività sintetica originaria dello spirito, che si esplica nella categoria o forma a priori. Questa non è la vecchia forma di cui il razionalismo dommatico aveva parlato, perchè non è concetto, ma funzione; come non è nulla di empirico, perchè è funzione trascendentale, ossia costitutiva di tutto ciò che è empirico. Se la categoria fosse concetto, forma ideata, sarebbe un che di inerte e immobile, privo di intima energia, e non potrebbe esercitare quell'attività funzionale, che nel mentre si attua nell'esperienza, conferisce a questa valore universale e necessario. Se poi fosse germe, virtualità, potenza, essa, da capo, esigerebbe una forza esterna, già attuale, che la facesse passare all'atto; e non sarebbe più trascendentale, cioè tale che essa nulla presuppone, e tutto pone.

Difatti il nesso necessario onde la categoria compenetra di se l'intuizione, riuscendo così alla costituzione della natura, è detto da Kant sintesi; ma sintesi, si badi, *a priori*. Ciò significa che nella dualità

forma-materia, questa intanto c'è, in quanto è la materia della forma, posta dalla forma, che genera la sua materia, generando a un tempo solo se stessa.

Il significato del Kantismo è dunque la smaterializzazione della materia, prendendo questa parola nella complessità delle sue accezioni, e l'affermazione dell'assolutezza del pensiero. Ma pensiero assoluto o forma pura, non vuol dire, qui, pensiero sciolto da ogni legame con la realtà, o anche solo, pensiero già attuato e quindi naturalizzato, com'è l'idea platonica e la forma suprema di Aristotele; anzi, pensiero a cui la realtà è immanente, e che in tanto è, in quanto si attua. Per modo che, se noi chiamiamo vero ciò che corrisponde all'oggetto, — ciò che è oggettivo, — dobbiamo dire, in termini kantiani, che la oggettività è funzione della soggettività — della soggettività, beninteso, trascendentale, che non si confonde, e tanto meno s'identifica, colla soggettività particolare ed empirica.

Il Gentile però ha cura di avvertire che questo è un Kant interpretato e inverato secondo lo spirito della filosofia moderna, che da Cartesio a Hegel s'avvia e quasi anela all'immanenza assoluta; secondo dunque l'esigenza dello stesso pensiero kantiano, che vuol conquistare una rigorosa concezione del potere creativo dello spirito. Giacchè lo stesso idealismo trascendentale poggia su di un supposto realistico, quello di una materia affatto bruta o priva di forma, che dovrebbe sollecitare primamente la sensibilità ricettiva del soggetto; e postula l'esistenza d'una realtà noumenica, destinata a rimanere puramente pensata e mai conosciuta. Per modo che, nell'ambito del Kantismo,

il pensiero viene ad aggirarsi in un mondo che è senza dubbio fattura sua, e che esso perciò penetra e intende; ma questo non è il vero mondo, e quello vero rimane ancora una volta alle spalle del pensiero. Così fa ritorno l'essere in sè dell'intellettualismo, e insieme il fenomeno dell'antico scetticismo, e l'inconoscibile del vecchio misticismo.

Le difficoltà in cui il kantismo si dibatte, provengono dalla inadeguata concezione dell'Io trascendentale o appercezione originaria; per cui Kant fin dal principio stacca l'essere dal pensiero, e presume ingenuamente di poter discettare su questo, preso così per sè, per discriminarne la validità e la portata. In effetti, la *Critica della ragione*, che dovrebbe, nell'intendimento di Kant, costituire i *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, è già essa stessa una metafisica; e la pretesa di giudicare in astratto il valore del pensiero è del tutto analoga a quella di chi s'argomenta d'imparare il nuoto senza mai toccar acqua, come ironizza l'Hegel.

Se si dispicca per un momento solo il pensiero dall'essere, l'unità non si raggiunge più: il pensiero rimane un mero pensiero, segregato nei cancelli di una idealità senza valore, e l'essere rimane un « in sè » impenetrabile a qualsiasi intelligibilità. Di questa verità venne acquistando coscienza sempre più chiara l'idealismo postkantiano, che si configurò come idealismo assoluto nel suo culmine, toccato nell'hegelismo.

§ 4. — Per Hegel inizialmente è chiaro che l'essere e il pensiero fan tutt'uno; non nel senso in cui questa verità era stata enunciata da Parmenide,

cioè che il pensiero, se vuol essere qualcosa, deve combaciare coll'essere; e neppure nel senso che l'essere e il pensiero formino un'identità statica e immediata; bensì nel senso che la realtà universale, quando sia resa intelligibile, si svela come spirito. Il quale, si badi, non è, ma diviene. Il divenire rappresenta la categoria fondamentale, perchè è la categoria spirituale per eccellenza, anzi, lo spirito stesso. La legge del reale cessa così di essere il principio d'identità, proprio della realtà naturalisticamente concepita — l'essere difatti è, e non si può concepire se non come essere, cioè come identico a sè stesso —; e gli sottentra la legge dialettica, per cui il logo fin dalla sua posizione iniziale si pone non come essere, e neppure come non-essere, ma come essere che è identico al non-essere, ossia come divenire.

La legge dialettica è per l'appunto la sintesi degli opposti, in grazia di cui l'Idea, che è già unità di essere e pensiero, viene via via svolgendosi per intrinseca virtù, fino all'Idea assoluta, che è l'Idea assolutamente realizzata, o l'Idea che è in sè e per sè.

Concezione senza dubbio grandiosa, racchiudente il sistema della realtà in una cornice tutta quanta ideale; sì che la verità vien fatta immanente al processo dell'essere: ciò che è reale è razionale, ciò che è razionale è reale; e la stessa Idea assoluta, come « *alle Wahrheit* », è « *sich wissende Wahrheit* ».

Pure, non può dirsi, stando al Gentile, che con Hegel si sia conquistata l'immanenza; giacchè il suo sarà, se mai, un assoluto idealismo, ma non uno spiritualismo assoluto. A ciò osta il fatto che Hegel ha concepito una fenomenologia, come processo cui

deve percorrere lo spirito per pervenire all'autoscienza assoluta, punto d'inizio della logica; cosicchè si riproduce la situazione dello spirito costretto ad aggirarsi preliminarmente in un ambito che non è la scienza, bensì il suo vestibolo; e si ricade nella trascendenza della verità. E osta il fatto che Hegel ha tripartito, nella formulazione definitiva del suo pensiero, il sistema in Logica, Filosofia della Natura e Filosofia dello Spirito. Per quanto concepiti idealmente, questi gradi diversi della realizzazione dell'Idea importano una trascendenza reciproca di grado a grado; di conseguenza, lo spirito per rispetto alla natura, e complessivamente natura e spirito rispetto allo sviluppo del Logo, debbono trovare nel grado antecedente il proprio presupposto, e quindi il loro limite.

Ma la difficoltà più grave rimane la concezione di una logica separata dalla storia; onde quella nella sua legge dialettica ideale irrigidisce il processo storico, ricaccia in un rinnovato platonismo il pensiero assoluto, ne sequestra fuori l'atto vivo del pensiero che è nostro, e lascia cadere fuori di sè un residuo insoluto di empirico, di arbitrario, d'irrazionale.

Tutte queste incongruenze fanno groppo nella deduzione delle prime categorie della logica, base al sistema. La triade dialettica essere, non-essere, divenire, doveva, nel pensiero di Hegel, rappresentare il processo della realizzazione dell'Idea nel suo moto autonomo, senza intrusione alcuna del soggetto. Intanto, quando ci si accinge a pensare quello sviluppo, si scorge che quel che manca è precisamente il principio del moto, la molla dialettica, l'intima alterità, dal momento che l'essere, preso così

nella sua massima astrattezza, non proclama la propria identità col non-essere: non dice assolutamente nulla. E se si *opina* che esso sia identico col non-essere, s'introduce un elemento estrinseco al processo; non soltanto, ma s'incappa nella difficoltà di dover spiegare come l'essere sia identico, pur non essendolo; giacchè è evidente che se questa, dell'essere e del non-essere, fosse una perfetta identità, l'essere, anzichè inverarsi nel divenire, s'annullerebbe affatto.

Queste difficoltà, di non poco momento, perchè intaccanti il fondamento stesso del sistema hegeliano, travagliarono il pensiero degli interpreti. E chi primo intuì dove si celava l'errore iniziale di Hegel, e in che senso andava riformato il principio della sua logica, fu il nostro Bertrando Spaventa. Questi presentì che la deduzione del divenire non si lasciava pensare se di essa si faceva il moto autogenetico dell'Idea; perchè in tal caso si doveva necessariamente riescire al risultato, per più lati contraddittorio, di introdurvi la riflessione estrinseca del pensiero non assoluto, e di smorzare fin dall'inizio il moto generatore della dialettica. E presentì anche che la soluzione consisteva nell'identificare il processo del *Denken*, — processo assoluto o creativo — con quello del *Nachdenken*, processo riflessivo o ricreativo, se si voleva che il divenire acquistasse realtà piena e feconda.

Giacchè altro, senza dubbio, è il divenire del naturalista, moto schiettamente fisico e meccanico che si rivela inconcepibile a un pensiero rigoroso — di questo moto ha fatto giustizia la critica immortale

di Zenone; altro, il divenire di cui parla Eraclito, che è piuttosto la legge del divenire, o il divenire pensato, — quasi il fiammeggiare di un fuoco dipinto; altro infine il divenire di Hegel, il quale è affatto consapevole che quello può essere possibile soltanto a patto che sia concepito come moto ideale, come il moto dell'idea, che è pensiero a cui è intimo il reale. Pur tuttavia non basta ancora: se il divenire non è lo stesso, stessissimo moto del pensiero che attualmente pensa, del pensiero in atto, il divenire non è concepibile: non si realizza. E la ragione sta in ciò: che il divenire, a questa stregua, è ancora un pensato; e questo, come dispiegato dinanzi a noi, s'oggettiva e si cristallizza affatto nella sua statica, imprevaricabile natura.

Posto dunque che tutto sia essere, « perchè il no, il non-essere, la negazione? — si domandava lo Spaventa — e dopo, e non ostante il sì, l'essere, l'affermazione? Perchè non è il solo sì? Perchè tutto non è essere? Questo è lo stesso problema del mondo, lo stesso enigma della vita nella sua massima semplicità logica ». E rispondeva: « Quel che sappiamo è che senza il pensare non sarebbe il no, non sarebbe il non-essere; e chi nega, questi che vince l'invincibile e fende l'indivisibile, cioè l'essere; che distingue e contrappone nell'essere medesimo, in quanto medesimo, ciò che è e ciò che non è: la generazione o geminazione dell'essere; quegli che turba la tranquilla immobilità, l'oscuro impenetrabile sonno dell'assoluto e ingenito essere, questa infinita potenza, questo gran prevaricatore è il pensare ». E proseguiva: « Si noti, il pensare fa ciò, distingue, di-

vide, nega, non perchè lo trovi, dirò così, già fatto, e ripeta, copii, contempli, veda, nell'essere; ma lo fa egli primo; questo fatto è il fatto *suo* e solo *suo*; la negazione è la sua originalità stessa (scintilla che scoppia da se stessa) » (1).

Procedendo nel senso additato da B. Spaventa, l'idealismo s'avvia a diventare uno spiritualismo assoluto; giacchè ora viene a cadere la distinzione tra il processo originario autogenetico del reale, e la riflessione ricreativa del soggetto; e l'atto del pensiero nostro, che è quanto di più intimo sentiamo a noi stessi, si annuncia come lo stesso processo creatore assoluto.

Così per la prima volta è posta la solida base a una concezione immanentistica della verità, dal momento che l'essere è fatto del tutto intrinseco al pensiero. Nello stesso tempo viene mantenuto il concetto tradizionale, che formola la verità come relazione; coll'avvertenza che questa non è più fra due termini soltanto opposti, — situazione assurda, di una unità che anzichè legare, slega e irrelativizza i suoi termini; bensì è la relazione del pensiero, o soggetto, che si relativizza a sè stesso, e si relativizza come l'altro da sè, o il suo opposto: l'oggetto. Nell'atteggiamento tradizionale, data la dualità dei termini, non è dato concepire la sintesi; e s'intende il perchè: fra due oggetti staticamente concepiti, conforme al principio di contraddizione, non vi può essere se non assoluta identità, o assoluta disformità. Nella situazione nuova la sintesi è concepibile, perchè essa,

(1) *Scritti filosofici*, ed. Gentile, Napoli, 1901, pp. 215-16.

anzichè derivare dalla somma dei due termini, ne è l'antecedente e la condizione: dall'unità, da quell'unità dinamica quale si rivela il pensiero nella rigorosa concretezza e attualità sua, si genera la dualità dell'oggetto che è presente al soggetto, e del soggetto a cui è presente l'oggetto.

E così vengono pure conciliate le due esigenze antitetiche fra cui si è mosso sempre il pensiero umano: quella dell'assoluta unità della verità, e quella della sua molteplicità; poichè sta pure di fatto che la verità cangia, in tutti i sensi possibili, e quindi si moltiplica. La verità è una, perchè è il reale stesso, che è, non può non essere uno; ma la verità, o il reale, è solo in quanto diviene; donde la sua inquietezza, la sua dinamicità perpetua e irrefrenabile; ossia, la verità è sempre sè stessa, ma non è mai tanto, che non voglia esserlo ancora, e meglio; giacchè essere per lei è sapersi, e sapersi è determinarsi, svolgersi, sempre.

Questo è l'atto assoluto dello spirito, che è lo stesso suo assoluto fatto — fatto, beninteso, dello spirito, da intendersi nel medesimo senso con cui Kant denomina il *fatto* della Ragion pura pratica.

§ 5. — Lo Spaventa non sviluppò l'originale concetto che gli era balenato dinanzi, nella riforma da lui tentata della dialettica hegeliana; nemmeno quindi soddisfece alle esigenze, testè sommariamente accennate. Nè poteva, senza procedere a una critica sistematica dell'hegelismo. Egli avrebbe dovuto, innanzi tutto, abbandonare la speranza di una deduzione del divenire dall'essere, — nella nuova logica, che

è la nuova metafisica, o metafisica della mente, come lo stesso Spaventa diceva, non c'è posto per l'essere, sia pure concepito idealmente, chè se l'essere è, l'atto spirituale non è più possibile; abbandonare il concetto della fenomenologia, come ascesa necessaria dello spirito all'autocoscienza assoluta, dal momento che la verità è immanente, con tutta la sua pienezza, in ogni grado della coscienza, che è sempre autocoscienza; abbandonare la filosofia della natura, poichè la concezione di questa come grado allo spirito, e momento necessario della sua realizzazione, denota la sopravvivenza, seppure in forma raffinatissima, dell'atteggiamento realistico; abbandonare infine quel tanto di platonico che ancora si annidava nell'idealismo assoluto, per cui, quanto più era irrigidita l'Idea, tanto più strideva l'elemento particolare e contingente della storia.

Occorreva, insomma, identificare risolutamente la feccia di Romolo colla Repubblica di Platone — per adoperare l'energica espressione del nostro Vico —; risolvere radicalmente ogni forma di dualismo e di trascendenza nell'immanenza integrale; e concepire il pensiero, — quel pensiero, si badi, che solo è attuale, perchè assolutamente nostro, — come pensiero assoluto.

Questo l'assunto che Giovanni Gentile s'è proposto di riempire col suo idealismo attuale.

CAPITOLO III

L'ATTO PURO

SOMMARIO: - § 1. Il divenire e lo spirito. -
§ 2. L'immanenza della verità. - § 3. L'errore.
- § 4. Il male. - § 5. La vita morale. - § 6.
Lo spirito come unità di conoscere e volere.

§ 1. — I due concetti dell'essere e del divenire sono quasi i due poli fra i quali trascorre il pensiero nel processo della sua storia, le categorie antinomiche in grazia di cui a volta a volta si è concepita la realtà universale, fin da quando esse trovarono la prima vigorosa affermazione nei sistemi antagonisti di Parmenide e di Eraclito.

Orbene, se la storia della speculazione filosofica ha trovato il suo vertice nel principio hegeliano, per cui la realtà è divenire che risolve in sè l'essere, occorre, secondo il Gentile, che noi ci mettiamo in condizione di poter concepire per davvero questa realtà assoluta. Ma ci si preclude il modo di intenderla tosto che si esce dal pensiero concreto, che è il pensiero nostro, o pensiero in atto. Se della realtà noi facciamo una realtà concepita, o altra da noi, — sia poi essa concepita materiale, sensibile, oppure ideale, intelligibile, oppure anche spirituale, ma come spirito in sè, che fu, quindi, o diverrà quando che sia spirito, ma non è tale attualmente, perchè non è spirito nostro — quella non potrà non essere, sempre, una realtà iner-

te e immutabile, e rivelarsi, pertanto, essere, morte del divenire.

La ragione di ciò sta nella legge primordiale e inviolabile governante l'essere oggettivo, come genialmente scoprì il sistematore della logica antica, Aristotele. Tutto ciò che si pone come semplice oggetto del pensiero, si pone a patto d'essere identico a se stesso; checchè noi concepiamo, e sia pure questo *che* la dialettica stessa delle categorie essere, non-essere, divenire, esso si raprende, quasi, fatto identico a quella freccia immobile, e soltanto supposta mobile, di cui parlava Zenone; fatto identico a quel *quid mutum, instar picturae in tabula*, di cui parlava Spinoza.

Il divenire, o la realtà come divenire, può essere a una condizione sola: che esso non sia oggetto, termine del pensiero, ma il pensiero stesso che pensa, e in quanto pensa. Qui solo il divenire cessa di *essere*, e quindi di essere un divenire *attuato*, un divenire *divenuto*, per assurgere al vero divenire, che è il divenire *diveniente*, o divenire in *atto*. Per modo che deve dirsi che v'ha una sola realtà che sia incarnazione della legge dialettica: il pensiero pensante.

Questo non è un'affermazione gratuita, o una semplice esigenza ideale: è il più certo, il più positivo dei fatti. La filosofia del Gentile, come ogni vera filosofia, è la compenetrazione di induzione e deduzione, di legge ideale e intuizione positiva: egli inverte l'osservazione della vita alla luce del concetto metafisico, e fa calare la legge nel vivo della realtà, per verificarla.

Ora è noto come la seconda metà del secolo scorso ha segnato la riscossa della tendenza positiva contro la tendenza metafisica; onde l'imperversare del positivismo, dell'empirismo, del neo-criticismo, del sociologismo, dello psicologismo, in mille svariatissime forme. E tutti questi movimenti, pur in mezzo a mille manchevolezze, accennavano a un motivo profondo di vero, giacchè richiamaavano l'attenzione e l'interesse della filosofia su quella realtà prima perchè intrascendibile, certa perchè indubitabile, che è la coscienza individuale. In questo senso l'attualismo del Gentile, se non può dirsi condizionato da cotesto pensiero storico, — poichè pochi filosofi possono vantare una pari coerenza e intimità di sviluppo, da una prima convinzione saldamente conquistata e mantenuta attraverso all'elaborazione organica del sistema, — pure, può dirsi intonato con tutto il pensiero contemporaneo, e in particolare con quella suggestiva « filosofia dell'azione » che egli ebbe modo di studiare a fondo attraverso il modernismo.

Accogliamo dunque l'invito del Gentile, e profondiamoci in noi stessi in modo da cogliere la vita nostra nella sua sorgente più intima, nel suo stesso ritmo generatore. Ebbene io, quando mi colgo così, e faccio tutt'uno col mio pensiero in atto, devo dire che a rigore non sono: o per meglio dire, sono e non sono. Sono sì, senza dubbio; ma se sono, senz'altro, se sono di quell'essere che il pensiero comune intende, io non sono: perchè in tal caso mi annullo; e mi annullo perchè mi esaurisco; tanto che non posso, o meglio, non dovrei potere neppur dire: sono.

Ma quando sono, e sono per davvero, ossia mi

attuo, mi realizzo, tendo l'energia del mio pensiero, — e devo esser io a tenderla, e non posso essere se non io a tenderla, — ebbene allora veramente sono, perchè non sono: non di quel non-essere che il pensiero volgare, da capo, contrappone all'essere, ma di quel non-essere più radicale che è l'essere stesso del pensiero: il divenire. Per modo che, se la realtà mia è, a patto che io pensi, io penso a patto non di essere, e neppure di non essere, ma a patto di divenire. Divenire è il pensiero, il fatto del pensiero, e divenire è la legge del pensiero; che sono *unum et idem*. Qui il fatto e la sua legge s'intrinecano perfettamente; giacchè non c'è pensiero che non sia l'attuazione della legge; e la legge non c'è se non c'è il pensiero che l'attui. Onde il fatto è libertà assoluta perchè ha la legge in sè; ed è assoluta necessità, perchè senza la legge esso è nulla: nulla del divenire, che è il vero essere, e quindi nulla affatto.

Tutte le volte dunque che c'è divenire, c'è spirito, e tutte le volte che c'è spirito, c'è divenire; come è attestato in modo lampante dall'esperienza della nostra vita, sia in ogni momento del suo sviluppo, sia nel suo complesso, come sviluppo unico di un unico atto. Se supponiamo che per un istante solo nella nostra vita interna sopravvenga la stasi, questa vita è troncata; il che non si verifica mai, da un punto di vista assoluto, perchè vivere è pensare, e pensare è svilupparsi; ma si verifica poi sempre, ogni qualvolta il pensiero nostro, come il buon Omero, *dormitat*, e non s'aderge in tutta la sua energia, e non s'adegua sufficientemente a quella legge costitutiva non soltanto della sua attività, ma della sua vita stessa.

Il medesimo ci viene attestato dalla riflessione sulla comunione di vita coi nostri simili; i quali sono veramente nostri simili, fratelli, o prossimo, non quando sono contrapposti, e quindi indifferenti a noi, — allora sono piuttosto oggetto, corpo, quel che potremo anche vedere, toccare, contare, non però capire e sollevare, — ma quando sono soggetto, spirito. E tali sono in quanto si risolvono nella vita attuale della nostra coscienza, dove vengono a far parte di noi, a fondersi con noi, a essere noi stessi. Per ciò occorre appunto che essi non *siano*, ma *divengano*; e divengano non una volta tanto, bensì sempre, vivi nella vita del mio spirito, sorretti dalla carità del mio cuore, come da fiamma divampante. Sta qui il segreto della profonda intuizione etica kantiana, per cui l'uomo in quanto tale, invece che mezzo, ossia oggetto, diventa fine in sè — soggetto, attività libera, perchè in atto.

La stessa identica legge vale per quella realtà apparentemente morta, perchè del tutto esaurita, che è il passato, e in quanto passato nostro, e in quanto passato altrui. Giacchè lo spirito individuale già cessato possiamo considerarlo come un fatto, che, alla pari di ogni fatto naturale, è stato quel che è stato, e perciò consta, sì, ma non si penetra, e quindi nemmeno si giudica; oppure possiamo considerarlo come spirito: a questo scopo è necessario che esso cessi di starci lì dinanzi come una cosa, termine inerte di constatazione, e rientri nel circolo della nostra soggettività; che renderà quel passato, presente, quella morte, novella vita, e insomma il fatto, atto. A questa stregua soltanto, esso, come realtà in cui pulsa il cuore dello spirito in atto, epperò la sua infinita

libertà e responsabilità, può essere fatto oggetto d'una valutazione.

Quel che s'è finito di dire circa lo spirito incarrato nella personalità singola o universale, secondo il Gentile deve dirsi d'ogni produzione umana; la quale vale, anzi, a rigore, è, per quel tanto che di spirito vi si realizza in atto, o che lo spirito, come spirito storico, o spirito critico, torna in atto a realizzarne. E la poesia, la divina poesia che di solito si concepisce come il fiore dell'umanità, perchè effusione e slancio lirico dell'anima, diventa pure una *cosa* agli occhi del naturalista, che la considera dall'esterno, come risultato effettuale e quasi secrezione di cause fisiche o fisiologiche; e materia diventa altresì questa poesia, che è purificazione dell'animo, perchè affermazione dell'attività spirituale, libera ostentazione che fa il soggetto di sè a sè stesso, pel volgo, che non è capace di ritrovarsi in quella viva realtà, o meglio di ritrovare quella in se stesso; e rimane inintelligentemente oppresso sotto la mora dell'estrinsecazione materiale, che gli si configura quale un blocco, massiccio e impenetrabile com'è opaca e tenebrosa la natura allo spirito.

Ma la *Divina Commedia*, se è spiritualità, e come tale vogliamo intenderla, non sta nel volume materialmente preso; non nella intuizione sensibile dei caratteri; e nemmeno nella lettura faticosa delle lettere e delle parole, onde lo scolaro, per esempio, può farne esercitazione dell'apprendimento suo a leggere; e neppure nell'intendimento parziale, con cui il lettero imperito stacca terzina da terzina, canto da canto, cantica da cantica, — benchè tutti questi modi di co-

noscenza si possano considerare legittimi, ognuno al proprio posto, e tutti, poi, quali gradi di avviamento alla ricostruzione della *Divina Commedia*; ma questa, nella sua vera essenza, che è lo spirito artistico, e quindi, prima di tutto, spirito, vive e si realizza per davvero quando la fantasia del lettore, che è uno spirito in atto, si affiata con la fantasia dantesca, ricreandola, a modo suo, s'intende, con le proprie forze e la propria capacità, sì che non ci sia più stacco dall'oggetto al soggetto; sì che questo, insomma, abbia trasfuso quello, tutto, nell'attualità del suo io.

§ 2. — Chi non è capace dello sforzo che si richiede per attingere il centro della realtà spirituale, disperi di rendersi mai conto della filosofia del Gentile.

Questa può dirsi la verifica progressiva di quel principio; che non è, a sua volta, il vagheggiamento di una qualche cosa meramente postulata e presupposta, ma investe lo stesso attimo vitale della realtà per eccellenza. Qui si tocca veramente il fondo e il principio dell'essere, e s'assiste alla generazione di ogni cosa, nella generazione dell'Io, che pensando s'incrementa in un moto circolare da sè a sè. Poichè muoversi per lo spirito non vuol dire altro che questo; e il pensiero è solo a questo patto: di determinarsi da sè stesso.

Per tale modo l'atto puro del Gentile trova il suo antecedente storico nel *Cogito* cartesiano; e come questo, garantisce al pensiero la certezza assoluta: l'atto, come quello che pone il pensiero dinanzi a sè

stesso, è infinita certezza. Nè con ciò cade nel difetto dell'empirismo, di porgere alla coscienza un'ombra vana, poichè qui la realtà è già interiore al soggetto, non potendo l'atto trascendersi nè *a parte ante*, nè *a parte post*. Dunque il soggetto, quando tocca sè, tocca le cose stesse: l'atto suo, grazie a cui si costituisce, risulta costitutivo della realtà. Epperò la verità, — il valore divino, — è immanente allo spirito; benchè non ci stia lì come potenza o possesso o fatto, ma, per l'appunto, come atto.

Lungi dal costituire un'escogitazione astratta, o una presunzione più o meno legittima di filosofia, tutto ciò è saldezza di fede interna a noi. Giacchè ognuno, quando pensa, è sorretto da questa fede immancabile, che egli pensa il vero; ossia, il pensiero è garante di sè, perchè circola nel vero: è il vero stesso. Nè basta: quando ognuno pensa, afferma il proprio pensiero come verità non particolare, bensì universale; come quel pensiero che è doveroso pensare, come quel pensiero che è pensiero di tutti, perchè *deve essere* di tutti, come il pensiero, insomma, unico, necessario, definitivo. Che sono, chi ben guardi, i caratteri essenziali, onde l'uomo ha sempre colorito il concetto della verità in astratto, e che si riassumono poi in uno solo: l'assolutezza della verità.

Mirando a raggiungere cotesta absolutezza, Platone ha creduto di essere autorizzato a staccare il vero dall'uomo, per proiettarlo in una sfera affatto ideale e trascendente; e al medesimo intento ogni realista stacca il soggetto dall'oggetto, e confina tutto il valore nell'oggetto in sè, che diventa la norma rigida ed estrinseca a cui il pensiero si deve commisurare;

senza di che, a quale stregua si riconoscerebbe il pensiero bene fondato, la scienza, la verità? Ma un siffatto atteggiamento, mentre presume di garantire il vero, sottraendolo agli assalti, a cui si trova esposto da parte della soggettività pensante, sempre contingente, particolare, relativa, non garantisce poi, per le difficoltà già messe in luce, la relazione fra soggetto e oggetto; non garantisce cioè l'umanità della verità, il suo concreto muoversi e svilupparsi nella storia: non garantisce, in una parola, il progresso della scienza. Esigenze, queste, non meno imprescendibili delle prime, e alle quali il pensiero filosofico ha sempre mirato a soddisfare.

In particolare, il problema della possibilità del progresso svela tutta la debolezza della posizione realistica, non essendo in questa il modo di giustificare l'esistenza e il superamento dell'errore, che è pure un concetto a cui continuamente si ricorre da parte di qualunque sapere, empirico, scientifico, o filosofico. Nel realismo, la realtà essendo data, la verità non può essere se non il rispecchiamento di quella nella nuda ricettività del soggetto; o, volendo esprimersi in termini meno meccanici, la fulgurazione che quella fa di sè stessa all'anima prona e aspettante. La verità, a questa stregua, è sempre, ed è sempre quella, unica, immancabile. Tesi paradossale, perchè contraddetta da ogni momento dell'esperienza; e per di più, di un'intrinseca e molteplice contraddittorietà, dal momento che essa regge sul presupposto dell'impotenza radicale del soggetto: il quale, per ipotesi, è senza valore, ossia è nulla di quella verità affermata come perennemente fulgurante al soggetto, mentre

questo tuttavia s'argomenta di affacciare una dottrina che racchiude l'essenza di ogni verità. E già un pensiero che non avesse nessuna dignità e autonomia, alla verità non perverrebbe mai; perchè quando anche, per ipotesi impossibile, dovesse trovarsi alla sua presenza, gli farebbe difetto ogni criterio per riconoscerla.

Il vero è che ogni realismo, qualora sia conseguente, si esautora da se stesso, e di necessità trapassa nello scetticismo. Se il pensiero arriva a cacciarsi in questa disperata situazione, per cui lui sta qui, e là l'oggetto, il reale, la natura, tutto il suo da fare consisterà nel brancicarlo malamente quest'oggetto, nel tastargli le costole all'essere, o nel grattare quella corteccia che della natura gli nasconde il nocciolo; onde tutta la storia della scienza, in cui si concentrano il travaglio e la serietà della nostra vita, si svelerà come la successione delle cadute dello spirito umano, o tutt'al più come il frivolo gioco d'un'umanità che ama illudersi, e però *fingit creditque*: come dire: verità non ce n'è punta.

Adunque, il pensiero, quando s'affida a una realtà che gli è radicalmente eterogenea nella ingenua presunzione di potere così meglio raggiungerla, si trova a dover oscillare fra queste due alternative, entrambe insostenibili: la presenza della sola verità, o la presenza del solo errore.

Insostenibili entrambe; perchè in un mondo che è tutto luce, le tenebre non si concepiscono, e pertanto, neppure si concepisce la luce, che è qualcosa in quanto si contrappone alle tenebre. Dove tutto è vero, niente è vero; come *e converso*, dove tutto è falso,

tutto anche è vero, benchè di una verità che non ha nessun pregio, perchè non ha modo di contrapporsi al suo contrario.

Ebbene, là dove falliscono il realismo e lo scetticismo, vuol riescire l'idealismo attuale; giacchè è un bisogno serio dello spirito umano, questo di credere che l'errore esiste, e perciò si può, si deve evitare, o sradicare; senza di che mancherebbe lo stimolo al progredire della nostra vita, verrebbe meno, cioè, ogni vita.

§ 3. — Il Gentile bensì ha cura di avvertire che l'errore non vive quale di solito si crede. L'errore esiste, senza dubbio, ma purchè non sia pensato come tale: giacchè errore pensato è errore conosciuto, quindi svalutato e superato. Nè l'errore può esistere *ut sic* nella mente di chi primamente pensa, e, secondo noi, erra: giacchè quivi non è ancora errore, ma verità; conforme alla legge del pensiero pensante, grazie a cui esso aderisce sempre al vero. Per modo che l'errore, quando c'è, non c'è come errore: non c'è nella mente pensante in atto, giacchè qui non è ancora errore; non c'è nella mente del maestro, del critico, dello storico, che ripensa quel pensiero erroneo, perchè qui non è più errore, bensì sua correzione.

Insomma, l'uomo si trova sempre alla presenza della verità, perchè è sempre alla presenza di se stesso, che è attività e valore. E ciò che diciamo errore, o negatività, è lo spirito preso in un momento astratto del suo sviluppo; nella cui concretezza, a rigore, trionfa sempre il vero. Trionfa, per l'appunto;

ossia è divenendo: la sua generazione coincide perfettamente coll'autogenesi dello spirito. Il che non equivale a dire che l'esistenza dell'errore è un'illusione; — si ricascherebbe allora nel torto del realismo; — vuol dire piuttosto che l'errore c'è sempre, perchè vien sempre superato.

L'errore è ciò che il pensiero con atto suo originale espelle da sè, il limite negativo da cui prende le mosse per progredire, il nemico a lui intimo da cui si divincola, per averne sempre ragione: insomma l'errore è il momento essenziale e fecondo della vita nuova. Questo è l'errore concreto, che vive dialetticamente nel circolo della verità. Con esso non va confuso l'errore quale vorrebbe afferrarlo il pensiero volgare, che è il reciso opposto dello spirito, il puro vuoto. Se il pensiero potesse affacciarsi per davvero a questo errore, si troverebbe alla presenza dell'assoluto negativo, dell'assoluto non-essere; sprofonderebbe cioè nel niente. Ma l'*horror vacui* è legge verace della più verace realtà, — lo spirito, — che non può annientarsi, perchè per esso pensare è attuarsi, negarsi sempre come quello che esso è, per affermarsi come novello essere, che è verità, pienezza di vita, assoluta posizione.

E già lo spirito che posasse in una verità acquisita una volta per sempre, non sarebbe più spirito, anzi natura; onde il suo imperativo è: pensa; come d'altro lato un pensiero che aderisse per un istante solo, per ipotesi assurda, all'errore, non sarebbe più pensiero, non troverebbe cioè mai più l'energia per risollevarsi e spingersi alla conquista del vero, che è la ragione della sua vita.

§ 4. — Considerazioni affatto analoghe si possono ripetere per lo spirito inteso come principio della vita etica.

Anche qui la coscienza morale assevera con energia la lotta eterna del bene col male, ed esige dalla filosofia la giustificazione di questo dualismo, mancando il quale si oblitera l'essenza dello stesso valore etico. Contemporaneamente afferma la rigida trascendenza del bene, in quanto valore assoluto, che funge da ideale, a cui si indirizza l'attività umana, e da norma di ogni valutazione etica.

L'idealismo attuale si propone di soddisfare queste giuste esigenze, rendendo però, nello stesso tempo, concepibile lo sviluppo della vita morale, che è pure un fatto incontrovertibile. Già, per chi osservi bene, le due questioni s'intrecciano tanto da formare una sola: concepire lo sviluppo della vita morale è presupporre in qualche modo il fine assoluto, che è il bene; e d'altra parte, concepire questo, è già porlo come termine della nostra vita attiva. Senonchè conviene, per la retta intelligenza dell'eticità dello spirito, sgombrare il terreno degli ostacoli che il senso comune, o l'incosciente realismo, che è poi materialismo, dell'uomo, troppo spesso vi seminano.

Tutti siamo portati a materializzare come la verità, così il bene, ipostatizzandolo in un'entità a sè, collocata al di là della nostra soggettiva attività; oppure confinandolo, come bene voluto dall'uomo, nella realtà esaurita ed esteriorizzata dell'atto, nell'*opus operatum* anzichè nell'*opera*, nell'*ἔργον* anzichè nell'*ἐνέργεια*. E anche quando parliamo dell'attività etica dell'uomo, la consideriamo come avente fuori

di sè la realtà universale, e accanto altre attività, particolari anch'esse, colle quali, come con quella, deve venire a patti, se vuol assurgere alla vita e inserirsi nella trama dell'essere. In questo modo se ne fa un'attività limitata e condizionata.

Ora tutto ciò per il Gentile non regge. L'attività spirituale, se rigorosamente concepita, collima colla libertà; perchè un'attività condizionata, comunque si concepisca la condizione, non è punto attività, in quanto che viene a perdere ogni spontaneità; come non è più tale quella che abbia il fine estrinseco a sè stessa. Il fine, se è valore, è fine liberamente concepito e attuato; e non possiamo pensare bontà, virtù, eroismo, santità, senza pensare una realtà assolutamente libera, e perchè tale, responsabile e valutabile, dotata di un assoluto pregio, d'un valore infinito.

Ce ne porge conferma la vigoria con cui il buon senso e la coscienza morale più sensibile hanno sempre affermato la libertà dell'uomo, di contro al determinismo e allo scetticismo morale. La libertà, o il valore morale, però, non è un caso parziale o una funzione intermittente dello spirito, secondo il Gentile, ma è sempre e tutto lo spirito. Giacchè se preme all'attualismo, per salvaguardare il valore etico, d'affermare l'esistenza del male, in tutte le sue forme, non gli preme meno di salvaguardare i diritti dello spirito. Ora, poichè dicendo male, si dice disvalore, negatività, ciò che non deve essere, è assurdo presumere di cogliere il male in sè, nella sua positività, perchè bisognerebbe, per questo, che lo spirito abdicasse a se stesso, non attuan-

dosi più; e allora esso non sarebbe, e non renderebbe possibile neppure il male, il quale, se è qualcosa, è realtà spirituale, dello e per lo spirito.

Senonchè anche ora ci soccorre la legge dialettica insieme col metodo dell'immanenza; i quali ci vietano sia di irrigidire male e bene in un'opposizione irriducibile, sia di legittimare la considerazione esterna dell'attività spirituale. L'attualismo anzi tutto rintraccia il male solo là dove può coglierlo, nella coscienza del peccatore o del delinquente. Ma qui il male non vive come male, anzi come bene, non come divieto, bensì come imperativo, non come trasgressione, ma come affermazione della legge; di una legge, ben s'intende, commisurata alla coscienza morale dell'operante, perchè commisurata a tutto lo sviluppo spirituale di costui, che è sempre uno spirito storico, storicamente individuato, e non uno spirito astratto, funzionante sempre nell'identico modo, come s'immagina l'intellettualismo e il pensiero volgare. Se ci si rifà dall'atto spirituale quale sgorga dalla vita cosciente, si scorge chiaramente come esso è, senz'altro, tutto il bene che quell'anima individua, in quel momento individuo, sia capace di realizzare, e però senta di dover realizzare, secondo una legge configurantesi come universale e necessaria. Il che non toglie, anzi esige, che il peccatore ritorni su quell'atto, e rivivendolo nell'intimità della coscienza, lo senta come volontà prava, che egli espelle da sè e cancella, perchè costituisce il non-essere del suo essere, o meglio, dover essere attuale.

Questa è la fiducia in cui vive ogni uomo; e per cui si può parlare di espiazione e di redenzione. Non

c'è abiezione morale, non c'è profondità di natura peccaminosa, dentro cui non traluca un raggio di bene, principio d'una vita morale superiore; onde lo spirito del magistrato può penetrare dentro alla coscienza del delinquente, spiegarsene i motivi, ossia, in certo senso, giustificarla e assolverla sempre; e può perciò stesso farne base di una vita ulteriore, che sarà più alta, ma non disforme per natura, appunto perchè presuppone quella, cui ora risolve e assorbe in sè.

§ 5. — L'etica dell'attualismo si riconnette così all'esperienza morale cristiana, di cui costituisce il più splendido inveroamento; poichè anch'essa pensa che il regno di Dio, l'avvento della giustizia, il trionfo del bene, sono conquista immanente dello spirito. La vera vita morale è nel suo svolgimento; e il valore aspetta d'essere sempre recato in atto, benchè non sia esterno, anzi dentro di noi, com'è il vero Dio; e la perfezione è un ideale, perchè il male è sempre lì in agguato nell'anima nostra, come carne, come passività, come tutto ciò che lo spirito sente in sè a sè repellente, insidia del maligno, o soma e imposizione del destino. Sebbene, il giusto che cade sette volte al giorno, si rialza sempre, perchè il bene trionfa, e deve trionfare.

Solo così si giustifica il concetto del rimorso e del pentimento. Essi equivalgono alla cancellazione del passato, perchè questo si spiritualizza tutto, cioè si redime, nel calore dell'atto presente; per cui un solo proposito buono, un solo moto di pentimento sincero, riscatta un'intera vita di peccato. Donde la pre-

dilezione dei Vangeli per la pecorella smarrita, pel figliuol prodigo, per la meretrice penitente; le quali parabole sembrano sancire un'ingiustizia a danno dell'attività virtuosa normale, e invece intendono a mettere in evidenza lo sforzo, lo slancio della vita morale, in cui è riposto tutto il suo valore. Ciò viene a dire che non c'è vita vissuta virtuosamente, non c'è animo naturalmente buono che valgano a dispensarci dal perseverare nell'attività, che è miglioramento continuo della nostra vita, raccogliendosi tutta nell'attualità dell'atto; onde, non il passato è costitutivo del presente, bensì il presente di se stesso e insieme del passato; e l'atto è assolutamente creativo e ricreativo, perchè infinitamente libero.

Dunque la libertà meglio che attributo dello spirito, è lo spirito stesso, nella più intima essenza sua; almeno se vogliamo prendere quella nel significato rigoroso, come volontà che s'è già identificata con la legge universale e necessaria, come ha dimostrato in maniera perentoria il kantismo. Soltanto, la libertà, a questa stregua, invece che diritto, è dovere, perchè è esigenza, divenire, atto, o fatto ideale, se piace meglio; quel che lo spirito è, facendosi, e non essendo mai. La libertà così concepita, è sintesi di essere e non-essere, di natura e legge, di volontà e necessità: è insomma la stessa vita dialettica dello spirito etico.

§ 6. — Ma dello spirito etico soltanto? E c'è veramente un'attività etica disgiunta dall'attività teoretica?

L'esposizione del concetto dell'atto puro, e della fenomenologia dell'errore e del male, ne farebbe du-

bitare: l'analogia dal Gentile riscontrata fra la vita dialettica dello spirito conoscitivo e quella, pure dialettica, dello spirito pratico, è più che un'analogia, o identità di rapporti: è vera e propria identità di attività, che presuppone unità di essenza.

E già la coscienza comune ammette fra teoria e pratica un rapporto necessario, in quanto che qualunque volizione sorge su di una certa condizionalità storica, investita tutta quanta della luce dell'intelletto; e qualsiasi intellesione presuppone un'attività volitiva e affettiva, che dà tono e materia alla nuova attività. Ora, dove c'è causalità reciproca, non c'è dualità di enti, bensì circolarità, e insomma unità. Soltanto all'intelletto astratto, che si applica all'analisi postuma, è dato di scindere teoria e pratica, verità e bene, laddove la realtà è una, perchè è sintesi. Tanto ciò è vero che, quando il pensiero supera la fase intellettualistica, e tuttavia vuol mantenere le due forme fondamentali dello spirito, com'è il caso del Croce, o le postula arbitrariamente senz'altro, o esce in qualificazioni approssimative e metaforiche, fallendo così allo scopo. Chè se poi, per salvaguardare la distinzione, niente niente irrigidisce la dualità, finisce col fare della volontà una forza senza luce, — forza bruta quindi, — e della conoscenza una fiaccola senza calore, — cioè senza produttività.

Questo è un modo come un altro di quantificare, epperò di materializzare lo spirito; è un modo ancora di risuscitare la posizione realistica, e per un doppio ordine di ragioni: primo, perchè il conoscere, così concepito, deve, anche nolente il filosofo, configurarsi come l'intelletto antico, dal momento che la diffe-

renza fra intelletto e volontà non può essere fatta consistere se non in questo, che il conoscere è costume rispetto all'essere, è dunque mera specchialità, laddove la volontà è principio dello stesso essere, intervento attivo, creatore, o per lo meno modificatore della realtà; secondo, perchè anche concesso che il conoscere nuovo si sottragga all'antica sorte per rispetto all'oggettività esterna, viene a trovarsi nella stessa identica posizione di prima per rispetto alla volontà; che sarà sì spirito, ma non spirito teoretico, a cui la volontà, con tutta la vita pratica, rimarrà trascendente.

Sorge difatti, nella nuova « filosofia dello spirito », la serie dei problemi riguardanti i rapporti delle due attività scisse e contrapposte. E cotesti problemi rimangono insoluti, pel fatto che la concezione delle forme distinte dello spirito ondeggia fra questi due estremi: o la pluralità reale delle forme stesse, donde la moltiplicazione dello spirito, e la trascendenza di ogni forma a ogni altra, e una nuova sorta di dogmatismo; oppure la statica identità dello spirito a se stesso, che, senza ragione, indifferentemente si differenzia ora come intelletto, ora come volontà.

In verità, in una sistemazione rigorosamente immanentistica del reale, queste antinomie non dovrebbero risorgere, come quelle che sono legate all'atteggiamento intellettualistico. Se noi cominciamo col porre la verità intrinseca al pensiero, non abbiamo più bisogno di andare in cerca d'una realtà — sia poi questa del tutto trascendente o extra-soggettiva, sia solo relativamente trascendente, e già spirituale, com'è la volontà — d'una realtà, dico, che fac-

cia da zavorra allo spirito contemplativo, da contenuto alla forma, intesa come forma vuota; perchè in questo caso lo spirito, la realtà se la trova già dentro se stesso, come sua propria creatura.

Insomma, occorre dileguare il pregiudizio inveterato della filosofia volgare, e non soltanto volgare, che il pensiero sia pura idealità senza corpulenza, quasi pallida ombra dell'essere, o pellicola — εἶδωλον secondo il teorizzamento del filosofo antico — che si stacca dalle cose, per riprodurle solo in trasparenza; come pure di solito si pensa dell'arte, che sarebbe la imitazione superficiale senza rilievo d'una realtà a tre dimensioni e tutta in profondità. E occorre contemporaneamente respingere il modo comune, con cui si presume di affermare il carattere proprio dell'agire, che sarebbe creazione di realtà esterna, fare, quindi, materiale, che si estrinseca e prende posto nel mondo degli oggetti naturali. Come non c'è pensiero, per modesto che sia, il quale rimanga al di qua del reale, e non intacchi la sostanza delle cose, e non si affermi quale effettivo incremento dell'essere, — come in modo lampante ci si manifesta quando dagli umili pensieri nostri, usati e quotidiani, ascendiamo alle vette del pensiero, sistemi scientifici, programmi politici, intuizioni filosofiche, dove meglio si sublima la potenza creativa dello spirito; così, e *converso*, non si dà mai un fare che si solidifichi nelle cose, perchè il fare è sempre ideale, prendendo questa parola nella sua migliore accezione, come fare dello spirito che concresce su se stesso.

La volontà è autogenesi: generazione non di cose o di mutamenti esterni, ma soltanto di se stessa; in

altre parole: noi non vogliamo le cose, bensì vogliamo noi in quella determinata situazione in cui le cose rientrano come appagamento della nostra vita: ma il bisogno appagato è utilità raggiunta, creazione, per l'appunto, di valore economico, che vale solo per lo spirito.

Già dianzi parlando dello spirito teoretico, dicemmo che esso è autoctisi, perchè non ha nulla fuori di sé che lo limiti o lo condizioni, pur non essendo affatto eslege, anzi incarnazione della legge. E nient'altro che questo è lo spirito etico: autodeterminazione. Onde per il Gentile, l'attività etica s'identifica a pieno con la teoretica, e la realtà tutta è morale, perchè è lo spirito, che nella sua piena, inscindibile unità si afferma come responsabilità infinita e infinita creatività: ciò che si può significare colla formola concisa e in alto grado significativa che Spinoza adoperò per la sua sostanza: colla formola della *causa sui*.

Questa conclusione è necessariamente richiesta dal concetto dell'assoluto, che non si può moltiplicare; e dallo stesso motivo per cui si è tratti a collocare accanto all'intelletto la volontà; che è il bisogno di affermare una realtà, la quale non sia più un presupposto dello spirito.

Ora, se ben si riflette, un intelletto situato fuori del volere, e come tale condizionato dalla natura, postula l'esistenza d'una natura che condiziona la stessa volontà; la quale, così, non potrà più creare nè modificare nulla, neppure se stessa. Dimostrazione patente, la filosola kantiana. Kant ebbe un senso vivissimo della libertà del volere. Pure, mantenne e ir-

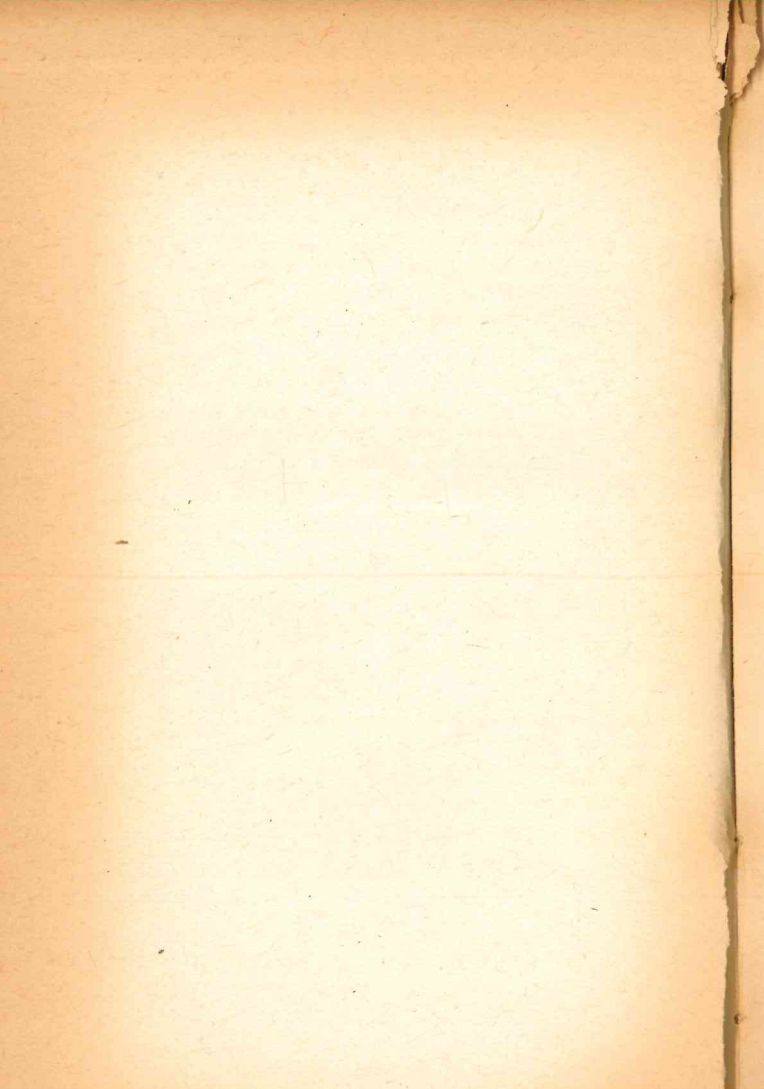
rigidi questa dualità di spirito teoretico e di spirito pratico, perchè non vide che quella libertà che compete all'uno, è attributo essenziale dell'altro; e ciò non vide, perchè non seppe sottrarsi del tutto al preconcetto realistico. Così, collocò al di là dell'Io una realtà extra-soggettiva, fantasticata come assoluta alterità e molteplicità; e nel mondo fenomenico, o nella natura, che si edifica su questa prima base, non riscontrò altra legge se non quella di causalità, ossia un rigido determinismo, ignorante affatto i sentimenti e i bisogni morali.

Su cotesto supposto Kant potè elaborare la sua curiosa dottrina dei postulati della ragion pratica; i quali, come postulati, costituiscono una dottrina conoscitiva; eppure sono e devono rimanere ignoti, perchè ingiustificabili dal punto di vista intellettuale, alla ragion pura; la quale così diventa agnostica, anzi assertrice di un naturalismo che annulla il mondo morale. Chè se poi essi postulati, dalla ragione in generale, o ragione unica, son proclamati superiori alla ragione speculativa, questa, per quanto Kant s'affanni a salvaguardarne i diritti, deve cedere, e deve sottometterle la ragion pratica, che verrà a configurarsi come la vera e unica ragione speculativa.

Il vero è che l'eticità è essenziale allo stesso atto conoscitivo, che è sempre quello che si deve pensare, o pensiero necessario, in cui tutti gli spiriti, e quindi, prima, tutte le coscienze, devono convenire. Tanto la scienza quanto l'arte conoscono anch'esse un dovere, che non consiste in una legge eterogenea alla loro attività specifica, ma nell'intima imperatività onde questa si sente legata e quasi soggiogata. Soltanto perchè

l'atto conoscitivo si pone come morale, esso assume un pregio o diventa un demerito, cioè può esser fatto oggetto d'un giudizio di valore; sì che in quella stessa guisa che imputiamo all'uomo un maligno *pensiero*, gl'imputiamo un pensiero *falso* o erroneo. Onde se una volta formuliamo l'imperativo etico: realizza il bene, ora diciamo: pensa il vero! Ma quando si guarda bene, si scorge che questi imperativi sono assolutamente formali, nel senso kantiano; sì che non riesce di determinare mai là il bene, qui il vero, se non si vuol cascare nell'empirico, e limitare, o meglio distruggere, l'attività spirituale. Lasciati dunque nella loro assolutezza formale, ed espressi in forma non tautologica, i due imperativi suonano così: — agisci, — il primo, e poi il secondo: — pensa. — E pensa, da capo, vuol dire, come oramai è chiaro: realizzati.

Allora si scorge che una è la legge, una l'essenza dello spirito, che è realtà suprema, in quanto suprema idealità, o perenne dover essere. E l'eticità dello spirito integrale si rivela a ogni momento della sua vita, perchè lo spirito si afferma solo a patto che esca dalla sua natura costituita, — nicchia dell'egoismo, campo del *particolare*, finitezza dell'opinione fluttuante e soggettiva, — per affermare il suo sè migliore e più vero: affermarsi come verità necessaria, in cui si celebra l'attività infinitamente libera sua; affermarsi come volontà universale, in cui s'aduna tutta l'infinita sua luminosità.



CAPITOLO IV

LA NATURA.

SOMMARIO: § 1. L'Io empirico e l'Io assoluto.
— § 2. Spazio e tempo. — § 3. La natura come
il passato dello spirito.

§ 1. — Ormai, per l'attualismo del Gentile, il divenire della realtà è lo stesso movimento del pensiero; il processo fenomenologico dell'essere è il processo cosmogonico; e logica e metafisica fan tutt'uno. Come era aspirazione segreta di tutta la filosofia moderna, ma come ora per la prima volta si verifica, cioè si rende dimostrato, colla intima dimostrazione che lo spirito fa a sè di questa verità, che è la stessa realizzazione della sua natura. E' bensì necessario precisare l'essenza dell'Atto, spogliandolo di tutto ciò che un'affrettata interpretazione, o un modo mitologico di conoscenza potrebbe attribuirgli erroneamente in proprio. Giacchè, per il Gentile, l'atto è libero, e universale, e assoluto, e insomma unico, d'un'unità infinita, e quindi immoltiplicabile, perchè non matematica. E l'atto è funzione dell'Io; anzi, più propriamente, è l'Io stesso, quando esso sia inteso in tutto il rigore dovuto, cioè non come sostanza, o facoltà, o potenza, ma come, appunto, atto.

Ora è troppo evidente che a una simile concezione contrasta il modo onde si è soliti concepire l'io, che è sempre preso come particolare e finito: come io

che è personalità storica, storicamente condizionata, e quindi costretta nella trama oggettiva dello spazio e del tempo; come io, infine, empirico, avente fuori di sè così la molteplicità degli oggetti — la natura — come Dio, fulcro e somma di ogni valore.

Ma giova subito avvertire che non è questo l'io, che il Gentile asserisce scaturigine feconda d'ogni luce di vero, d'ogni alito di bene, di tutto ciò che nasce all'essere per non disperdersi mai più; bensì questo è l'io caduco e finito, semplice residuo di un io più profondo, che rende possibile e questo io empirico, e ogni realtà che presupponiamo esterna e condizionante quello. L'io empirico in tanto sta, in quanto gli è immanente l'io assoluto; che non è dunque trascendente quello, ma piuttosto trascendentale, ossia costitutivo dell'empirico, in quanto costitutivo di se stesso.

L'io, s'è detto, è posizione assoluta: di se stesso e dell'oggetto, e di sè in quanto contrapposto all'oggetto. L'atto dunque si realizza geminandosi, o affermando un oggetto che è sempre l'oggetto del soggetto. E quest'ultimo è l'io empirico; il quale è e non è l'io assoluto: è, in quanto lo si considera in concreto, come incarnazione di quello, o positivo posto dall'assoluto positivo che è l'Atto; non è, in quanto lo stacciamo dalla sua matrice, e lo consideriamo per sè, come assoluto positivo. Come tale, è atto esaurito, o fatto: è l'organismo esanime, da cui s'è ritirata la vita.

Questa distinzione è pure quella che si fa sempre, e in grazia di cui si scinde, per esempio, Galilei personalità storico-empirica, che prende posto nel mondo

dei fatti, e Galilei come il pensiero scientifico da lui elaborato; che non è più fatto, ma valore, non è più realtà condizionata, ma assoluta, spaziente al di là di ogni tempo e di ogni luogo. Solo v'ha questo: che il pensiero volgare non sa poi rendersi conto del rapporto che pure deve correre fra i due Galilei; e quindi, o assegna a principio di quel pensiero un'anima astratta, staccata da tutta la vita corporea ed empirica di Galilei; oppure fa quel pensiero, con tutti i suoi attributi essenziali, effetto meccanico della vita sensibile e storica; che sono due soluzioni evidentemente assurde.

Ma si prenda quella vita, quella personalità nella sua concretezza, — e ciò significa ripercorrerla *ab intra*, come può fare l'amorosa cura del biografo, e la ricostruzione individuante dello storico, — e allora si vedrà che essa sbocca necessariamente in quel pensiero scientifico; sicchè pensare questo, è quanto risolvervi dentro tutta la particolarità empirica di Galilei: ossia è scorgere più nulla di empirico.

Allora non ci troviamo più dinanzi a un fatto, o ad una somma di fatti, anzi davanti a un processo: dinanzi alla realizzazione dell'Io, il quale, lungi dal trovarsi esaurito, si continua nel pensiero nostro penetrato con quello di Galilei, identico con esso, benchè su di esso concresciuto, accresciuto cioè di forza e di verità.

Se dunque l'io empirico *ut sic* è l'io realizzato, esso non è positività, ma astrattezza; e il vero Io è quello assoluto, che s'incarna e s'ostenta nell'io empirico, senza esaurirvisi mai, perchè non è essere, bensì radice dell'essere, di cui rimane sempre alle

spalle, intrascendibile e inesauribile. Insomma, per adoperare termini già usati quando si illustrò la dialettica dell'Atto, l'Io assoluto è il dover essere dello spirito, come l'io empirico ne è l'essere, quell'essere che il dover essere perpetuamente nega, quell'errore, quel male, quel disvalore che l'atto, in quanto diviene, espelle perpetuamente da sè, e che pure tende a fissarsi: a fissarsi per l'appunto come natura, che è complessione fisiologica, automatismo, temperamento, egoismo. Onde tutta la storia, guardata dal punto di vista empirico, è natura, perchè è realtà già realizzata, o causalmente determinata; e considerata dal punto di vista assoluto, come produzione in atto dell'Io assoluto che vi si realizza, è spirito, perchè è libertà, finalità, valore.

§ 2. — Il più grande ostacolo alla retta penetrazione di questo principio, fondamentale nella filosofia del Gentile, è costituito dallo spazio e dal tempo; che sono stati sempre considerati come l'oggettivo per eccellenza, e come il segno incontroverso di ogni realtà positiva ed effettuale. Ora, se spazio e tempo fossero oggettivi, essi andrebbero innanzi, come contenente di tutto ciò che è, allo stesso Io assoluto, e lo materializzerebbero; giacchè in questo caso l'Io dovrebbe venire a patti con una realtà antecedente, e che non sarebbe lui stesso, venendo così a perdere a uno a uno tutti gli attributi costitutivi della sua essenza.

Questo fu inteso benissimo da Kant, quando a base della natura, concepita deterministicamente o come sistema necessario di cause ed effetti, pose lo spazio e

il tempo; e quando dalla natura così intesa bandì ogni possibilità di autodeterminazione, cioè di spiritualità e libertà. Ma lo stesso Kant, colle pagine immortali della sua *Estetica trascendentale*, ci ha dato modo, stando al Gentile, di superare il mondo naturalistico, e di affacciarci alla visione di una realtà integralmente spirituale. Poichè quello spazio e quel tempo, che il pensiero volgare immagina come gl'infiniti contenenti di tutto ciò che è o avviene, e quindi come la condizione dello stesso io, — fitto, sterminato, inestricabile tessuto che determina e irrigidisce ogni cosa nel suo essere identico, fissato una volta per sempre, e inghiotte così ogni più geloso e mobile palpito dell'uomo, e l'annienta, come angosciosamente sente il Poeta, — è quell'identico spazio e tempo che l'uomo a volta a volta stringe e padroneggia nell'unità della coscienza.

La natura è da noi giustamente definita molteplicità, appunto perchè allogata tutta quanta nella trama spaziale e temporale. Ma qualora si presuma di prendere quella molteplicità nella sua assolutezza, come di per se stante, all'infuori di ogni legame unitario, e quindi prima di tutto, di ogni legame collo spirito, essa si rivelerà impensabile, perchè contraddittoria.

Se si fissa il molteplice in sè, esso trascina il pensiero nell'assurdità dell'infinito matematico; se si fissa un elemento o unità del tutto, esso, *ipso facto*, si tramuta in una nuova molteplicità, e non dà modo al pensiero di posare. Ma non basta: la molteplicità che si pone come assoluta, è radicale alterità o esclusione reciproca, e quest'ultima, intanto, è già una relazione, o forma d'unità; d'altra parte, se la molteplici-

cità si coagula, per così dire, in tanti centri, o punti, o unità elementari, ognuno di essi, posto così, preoccupa il tutto e si afferma infinito; e la molteplicità è di nuovo negata.

Adunque, perchè lo spazio e il tempo — la natura — potessero nella loro rigida, obiettiva molteplicità condizionare lo spirito, bisognerebbe che fossero, precisamente, assoluti; e non invece quell'assoluto che è sempre relativo al soggetto, quel limite non limitante, anzi limitato, che lo spirito a volta a volta col suo atto pone e fissa. La legge, o unità del numero è lo spirito: unità immoltiplicabile di un molteplice che è sempre quel dato moltecipe, quand'anche si fantastichi come quell'infinito, che il Poeta con la sua intuizione lirica determina, e quindi chiude. Insomma, se lo spirito si ritrova sempre dinanzi spazio e tempo, gli è perchè questi sono funzione dello spirito stesso, come intuì genialmente Kant. Funzione essenziale allo spirito, che è in quanto si oggettiva; e l'oggetto che il soggetto proietta dinanzi a sè, e dentro di cui, per così dire, si rinchiude, è sempre molteplicità di punti, quantità da raccogliere, numero da unificare. Ma questa sfera, — realtà ben definita e delimitata, la cui superficie si moltiplica in un numero di punti in astratto infiniti, — s'incentra sempre nel punto unissimo dell'autocoscienza; onde meglio che spazio, o spazialità, bisognerebbe dire spazializzazione; meglio che tempo, temporalizzazione; come l'oggettività non è nulla di già reale o estrasoggettivo, ma l'oggettivarsi che lo spirito fa di sè a se stesso, e con cui conferisce un valore assoluto, e quindi assoluta realtà, al prodotto del suo atto.

Così avviene che qualunque immensità di spazio, come qualunque lontananza di tempo, trova modo di concentrarsi nella nostra coscienza, dove pure, per attestazione unanime, non c'è posto per lo spazio e pel tempo; ma c'è posto bensì per l'idealità, che è unità, di qualunque spazio e di qualunque tempo. Cosicché l'attualismo, lungi dal sottrarre ogni fondamento positivo allo spirito, come a prima vista parrebbe, lungi dal sequestrare questo dalla positività delle cose, e spiccarlo dal saldo terreno dei fatti, per rinchiuderlo nei confini della cerchia psichica, finita e invalicabile, con questa dottrina afferma che lo spirito s'espande e convibra all'unisono coll'essere delle cose tutte, capace come di spaziare per gli spazii interminati del cielo, così di profundarsi nelle particelle ultime e infinitesimali della materia, o di spingersi fino ai più remoti confini del passato.

§ 3. — Dopo ciò, se ancora si torna a insistere, perchè si ritiene indeducibile la molteplicità, che pare fronteggiare in eterno l'unità dello spirito, — quella natura misteriosa sfidante le forze conoscitive dell'uomo, per rimanere in eterno Sfinge, perchè dal suo seno fecondo emerge al pari di ogni cosa così anche l'uomo, e l'uomo, semplice effetto, non può riassorbire in sè il suo principio, nè soprinnalzarsi a ciò che è la matrice prima e il limite insormontabile contro cui s'infrange ogni nostro moto e pensiero; ebbene, ciò significa semplicemente che la vita dello spirito sta nel suo obiettivarsi, e nel vedersi proiettato così fuori di sè.

Erroneo non è dunque l'affermare, come faccia-

mo tutti, lo spazio, l'oggettività, la natura; questo, anzi è la *virtù* del soggetto: attuarsi in quanto oggetto. L'affermazione dell'oggetto è celebrazione della potenza e della dignità del soggetto. E non solo il conoscere volgare, ma lo stesso conoscere scientifico, è cospicua esemplificazione di questa legge: lo spirito che s'affisa nell'oggetto, e si trasfonde in esso, anzichè annullarvisi s'india tutto al contatto della verità.

Ma erroneo quest'atteggiamento diventa quando si tramuta in una riflessione dello spirito, che crede di poter pervenire alla presenza della verità senza che ci sia presente lui stesso; che crede di poter risolvere l'esperienza nell'oggetto *ut sic*, perchè non vede, non coglie cioè empiricamente, e non può, la condizione trascendentale di questa empirie; che presume, infine, di poter ricavare la coscienza dal corpo, lo spirito dalla natura.

Ormai, dopo tutto quello che s'è detto, non giova fermarsi su cotesto atteggiamento insostenibile; nè meglio giova indugiarsi dietro chi si ostina ancora a pretendere dall'idealismo attuale la deduzione della natura *ut sic*. Come, — si sente a dire — voi negate la natura; e intanto ogni uomo dopo di voi continua a parlarne, e continuate a parlarne voi stessi, quando v'affannate a risolverla nell'atto spirituale: o allora, la natura c'è o non c'è?

In verità l'attualismo non rimane impigliato nella rete del dilemma, perchè la natura l'ha già affermata e garentita e giustificata, quando l'ha mostrata immanente allo spirito, quale produzione in atto. La natura è l'essere in cui s'acqueta a volta a volta quel non essere che è il divenire dello spirito. E qui essa

vive per davvero, come vita feconda dell'Io, il quale, nell'attuosità sua, si estingue nell'oggetto, ma per distinguersene e trionfarne quindi sempre.

L'oggetto da cui il soggetto s'è ritirato, e che rimane oggetto astratto, — astratto, avverte il Gentile, perchè concepito tale, o in sè e per sè, ma pur vivente in essenziale relazione al soggetto, — quello, propriamente, è l'essere puro, brutto, che noi diciamo natura, e che sentiamo come l'opposto irriducibile della nostra anima. Che non è, si badi, la natura del naturalista, dal momento che questa il naturalista, ossia lo spirito, la penetra sempre, quantunque non possa dire di averla penetrata mai del tutto; ma è la natura come naturalità dello spirito, come ciò che lo spirito non può penetrare più, perchè lo svaluta quasi scoria, o spoglia falsa e caduca di quello che esso già fu, e ora non è, e non può, e non deve essere; e pertanto non si risolve più nell'attualità dell'autocoscienza, dove tutto è consenso, trasparenza, intimità.

Questa è la natura: un motto, un gesto, un pensiero, in cui già una volta s'incarnò tutta la passione della nostra anima, e che ora ci sta freddo e vacuo dinanzi, nè riusciamo a intendere come l'abbiamo potuto una volta far nostro, e vivere, e pronunciare, sfuggendoci il modo stesso e il motivo della sua nascita, perchè non possiamo più aderirvi col calore della vita attuale.

E all'infuori della natura concepita in questi due modi, che è poi una sola e identica realtà colta nella sua legge dialettica, e che, lungi dal rappresentare l'antagonista oppressivo dello spirito, costituisce la

sostanza della sua vita, la coscienza onde l'autocoscienza s'alimenta; non c'è altra natura di cui si possa pretendere la deduzione, perchè sarebbe inconoscibile; e l'inconoscibile, per l'attualismo, è l'impensabile: è il nulla.

CAPITOLO V.

L'INFINITA' DELLO SPIRITO

SOMMARIO: § 1. Critica della psicologia empirica. — § 2. Lo spirito come autoconcetto. — § 3. Critica della deduzione kantiana delle categorie. — § 4. La falsa esistenza monadistica dei soggetti. — § 5. Il particolare e l'universale. — § 6. La Persona.

§ 1. — Risoluta la natura nel processo autogenetico dello spirito, dedotti spazio e tempo come proiezione dell'unità immoltiplicabile dell'autocoscienza, unificati intelletto e volontà nell'atto, che è sintesi di conoscere o idealità, e di prassi o attività, il Gentile potrebbe dire di avere riempito l'assunto propostosi, — la concezione dello spirito come vera infinità —, se la molteplicità dileguatasi dal mondo naturale non risorgesse nel seno della spiritualità, e come distinzione di facoltà, e come numero di categorie, e come moltiplicazione dei soggetti.

Pure, l'ostacolo dev'essere sormontato; perchè prende forza unicamente dalla considerazione estrinseca dell'atto, per cui questo si scinde in una potenza distinta dalla sua attuazione; e la potenza, da capo, in una somma di facoltà; e ogni facoltà, nuovamente, in una serie di gradi. Pare che facendo venir meno questa molteplicità, proclamata spirituale, venga meno la stessa possibilità di concepire lo spirito, nell'articolazione dei suoi vari momenti.

Il vero è che l'attualismo del Gentile non nega tutti cotesti momenti, anzi li moltiplica ancora, in un processo di specificazione che persegue la massima concretezza; nega soltanto che si possano irrigidire, sì che divengano di per sè stanti, l'uno fuori dell'altro. Si prenda, per esempio, la distinzione di sensazione e percezione, così cara alla psicologia: questa ne fa gradi diversi della facoltà del conoscere, in grazia della considerazione che la sensazione è la semplice modificazione della coscienza, e la percezione è invece la riflessione della coscienza sul proprio contenuto, per cui questo si pone propriamente come oggetto. In tal modo la diversità non è più di grado, nè di complessità, ma di natura: la sensazione è coscienza, e la percezione è autocoscienza; ma non s'intende più, nell'ipotesi psicologica che ha fissati e staccati i due momenti, come sia possibile il passaggio dall'uno all'altro, e tanto meno poi, il ritorno dal secondo al primo. Ora, l'attualismo avverte che la sensazione, qualora la si guardi a faccia a faccia, e non come contrapposta alla percezione, è autocoscienza, in quanto che è l'atto onde lo spirito coglie in sè un determinato contenuto; ossia, è percezione. Sensazione essa diventa quando viene abbassata a materia del nuovo conoscere in atto; e allora, da capo, ci troviamo dinanzi alla percezione; che sarà autocoscienza, come apprendimento della prima sensazione o coscienza, a pari diritto di prima; per modo che il progredire dello spirito, anzichè da un presunto stadio sensitivo a un presunto stadio percettivo, è sempre da una sensazione attuale (che è perfezione) a una percezione attuale (che sarà sen-

sazione della nuova percezione); il che è lo stesso ritmo dell'autocoscienza.

§ 2. — Una considerazione analoga vale per la distinzione fra percezione e concetto. Questo rappresenta in psicologia il culmine della facoltà conoscitiva, perchè è l'universale che si raggiunge mediante processi di selezione e di astrazione, operanti sul materiale sensibile e percettivo; per cui, di fronte alla percezione, che costituisce l'elemento individuale *omnimode* determinato, il concetto si configura come l'ultra - e omni - rappresentativo. Ma quando si scruta più addentro, si scorge che quella percezione è tutta quanta già permeata di elementi concettuali, i quali invece che conseguire, la precedono, come si va rilevando dai più intelligenti cultori di psicologia empirica; e, ciò che più conta, è proprio essa, in carne e ossa, l'universale. Difatti, la percezione, se non vogliamo scambiarla con la esangue astrazione sua, quale riposa nei trattati di psicologia, bisogna dire che vive nel momento dell'autocoscienza, dove non è più cosa particolare, perchè si identifica a puntino coll'universalità di quella. E se si obietta che questa è la percezione guardata formalmente, o da un lato solo, mentre essa guardata dall'altro, cioè *a parte obiecti*, si presenta come particolarità e determinatezza, il Gentile risponderà che questo è un modo falso, perchè astratto, di considerare sia la percezione che qualsiasi frammento di vita spirituale; e aggiungerà che proprio questo principio, se è tenuto fermo, conduce alla negazione della tesi affacciata, poichè su cotesto terreno dell'oggetto, l'universalità non si raggiunge mai.

Per quanto noi s'insegua affannosamente l'unità nel mondo naturale, sforzandoci di innucleare e sigillare in un tutto conchiuso l'oggetto, sempre questo torna a frantumarsi nel numero; e se per ipotesi si potesse afferrare una volta, quando che fosse, l'oggetto universale, esso tosto ci si tramuterebbe in particolare, perchè dovrebbe lasciar cascare fuori di sè per lo meno quest'altro: lo spirito che lo pensa. Di guisa che, a guardar bene, non si scorge che un solo universale che sia tale per davvero: lo spirito, che è tutto, perchè si fa tutto. E questo possiamo pure chiamarlo concetto; purchè s'intenda che non è oggetto, o concetto concepito, bensì concetto in quanto concepire, atto del concepire. Il che rinverga a puntino colla tesi del Gentile.

Se dunque diciamo, colla logica dell'astratto, che l'universale è il concetto, dobbiamo dire colla logica del concreto o dell'immanenza, che il vero universale è il concetto del concetto, o *conceptus sui*: l'atto infinito dello spirito autocosciente. Questo è il Dio dell'attualismo: vivente nell'intimità della nostra coscienza, più intimo a noi che noi non siamo a noi stessi, e pur sempre adergentesi al di sopra di noi, individui finiti, nell'infinità della sua essenza creatrice.

Definizione di Dio, questa dell'attualismo, che sembra coincidere con l'altra famosa della filosofia aristotelica: ἡ νόησις νοήσεως; mentre le due, pur nella loro identità verbale, sono agli antipodi; come sono agli antipodi l'atto puro di Aristotele e quello di Gentile. L'autocoscienza del primo è l'immobilità assoluta, perchè è un pensiero già tutto realizzato,

concepito, cioè, o postulato come pensiero; ossia non è pensiero, perchè non può dimostrarsi tale: gliene manca l'energia, perchè gliene manca l'attualità. Il Dio di Aristotele è dunque il vecchio Logo. L'autocoscienza del Gentile, per contro, è la vita nella sua perpetua creatività, perchè è lo stesso pensiero in atto: quel pensiero che fa tutt'uno col pensiero di me che lo penso, nell'atto in cui lo penso. Il Dio dell'attualismo è pertanto il nuovo Logo.

Così, al Vossler, che trovava nel concetto del concetto del Croce una certa freddezza, perchè, diceva, « un concetto non si può nè temere, nè sperare, nè credere, nè amare », è incapace insomma di destare un sentimento religioso, quantunque esso s'identifichi colla filosofia, e la filosofia sia da considerarsi come la forma più alta della religione; il Gentile rispondeva che « questo concetto del concetto a cui la filosofia riduce il contenuto vitale di tutte le religioni, proseguendo lo stesso lavoro progressivo di purificazione ed elevazione dello spirito, che già proseguono le religioni nel loro svolgimento, non si può intendere come altra cosa da quella *lebendig wirkenden Vernunft*, che crea e svolge i concetti, e raggiunge quindi il concetto del concetto. E però non si può dire che il concetto (Dio filosofico) non susciti il sentimento religioso (timore, speranza, amore, fede)... Si può dirlo se per concetto s'intende erroneamente un prodotto distinto dall'attività produttiva, l'astratto del concreto » (1).

§ 3. — Più sottile è l'insidia che tende al con-

(1) *Il Modernismo*, pp. 202-3.

cetto verace dello spirito la molteplicità, quando assume la veste della dottrina delle categorie, con cui Kant ha legato alla filosofia posteriore un problema tormentoso perchè insolubile.

Posto il concetto dell'attività originaria dello spirito; Kant s'argomentò di fissare la tavola delle categorie, cioè il numero concreto dei concetti puri che si applicano a priori agli oggetti dell'intuizione, e con cui lo spirito procede alla costituzione dell'empirie; e ricavò questo numero dall'analisi logica dei giudizi possibili, in cui si estrinseca la stessa attività pensante, che è attività giudicante.

Basterebbe questo per rivelare che Kant da bel principio s'è messo su d'una falsa strada, perchè non si può fissare la categoria presumendo di mantenerla nel suo valore di funzione trascendentale. Fissare una categoria, significa concepirla, definirla; ma la categoria definita è la categoria fatta soggetto di un giudizio logico, in cui essa non è più categoria, ma semplice intuizione, in linguaggio kantiano; ossia, non è più funzione, e quindi spirito, ma oggetto, e quindi fatto naturale. Che l'appunto sia fondato, ce lo conferma quel senso di angusto e di meccanico che si sprigiona dalla enumerazione kantiana. Qui le categorie vengono a somigliare a strumenti, quasi tenaglie ideali, con cui il pensiero impugnerebbe gli oggetti. Ma è ovvio che in tanto si può parlare di strumentalità, in quanto la categoria è stata oggettivata, resa cioè assai simile alle categorie ontologiche della vecchia logica, come forma preformata in cui viene a colare e a raffreddarsi la fluidità della vita, sempre varia perchè sempre incandescente.

A rovinare poi del tutto la base della deduzione o classificazione kantiana soccorre questa riflessione: che in quella l'universalità è un modo del genere della quantità; come l'apoditticità è un momento nella forma della modalità. Ora, universalità e necessità sono gli attributi essenziali, a detta dello stesso Kant, di ogni pensiero scientifico. Dunque la distinzione può aver valore soltanto se, invece di tener d'occhio l'atto di pensiero concreto, guardiamo astrattamente alla materia dei giudizi. Allora sarà lecito asserire che v'ha un giudizio problematico accanto a un giudizio apodittico; come v'ha un giudizio particolare accanto a un giudizio universale. Ma se ci poniamo fuori di questo punto di vista erroneo, ogni giudizio, nella sua forma, non potrà non essere universale e apodittico; e la problematicità del giudizio problematico sarà pensata apoditticamente, come sarà pensata universalmente la particolarità del giudizio particolare.

Insomma, l'atto è uno e infinito: esso è la categoria *κατ'ἑξοχὴν*, fuori di cui non ci può essere alcunchè, perchè questo *che* rappresenterebbe la moltiplicazione dell'infinito. Chi dice numero, dice problema, dice mistero: *incipis numerare, incipis errare*. Perchè lo spirito si dirompe in una molteplicità di categorie? Perchè tante categorie e non più? Perchè queste e non altre? Perchè ora questa, ora quella? Si casca così nell'empirico e nell'arbitrario; e si postula altresì qualcosa di predeterminato all'atto assoluto e assolutamente libero della categoria unica.

Il vero è che, *a parte subiecti*, l'atto è il cosmo, sfera infinita che si percorre in tutti i sensi senza

che si possa mai uscirne fuori; guardato *a parte obiecti*, esso si spezza in una molteplicità di categorie, che non sono più dodici, ma senza numero, perchè sempre nuove, originali, irripetibili, quantunque ognuna, ad ogni volta, configurantesi come determinatissima e necessarissima, di quella necessità che ha intime a sè, e non fuori, le ragioni e condizioni sue.

§ 4. — Pure, nemmeno ora è vinta ogni opposizione alla concezione attualistica; anzi si presenta la più grave, la massima istanza contro il concetto dell'unità assoluta dello spirito: l'esistenza monadistica dei soggetti. L'obiezione non dovrebbe neppure essere presa in considerazione, ora che la dottrina gentiliana dell'Io puro, quella dello spazio e del tempo, e quella dell'Atto come massima universalità coincidente colla massima individualità, sono state esposte e difese, se questo non fosse uno dei punti di più acuta divergenza fra l'idealismo attuale del Gentile, e le altre dottrine idealistiche italiane contemporanee; e se la credenza nell'esistenza dei soggetti distinti non fosse tanto radicata in noi. Già l'affermazione dell'infinità dello spirito urta vivamente contro l'istinto della nostra personalità, che noi sentiamo propria e particolare. Per giunta essa sembra contraddetta da ogni più quotidiana esperienza, e smentita in pieno dall'attività pratica dello spirito presupponente tanti soggetti separati, coi quali il nostro io deve entrare in relazione.

Se non che il Gentile ha premura di avvertirci che cotesto modo superficiale di considerare la vita pra-

tica, è stato sconfitto definitivamente dall'etica kantiana, che ha dimostrato come il cielo dell'etica si attinga solo quando l'uomo superi la ristrettezza arbitraria e contingente del proprio io, per assurgere alla universalità e necessità della volontà oggettiva, identificata con la legge. L'uomo, in quanto autonomo, diventa spirito, si transvaluta cioè dall'empirico all'assoluto, in cui sono risolte come la sua propria persona, così quella di ogni altro soggetto. Questo significa la formulazione prima dell'imperativo categorico; e nulla di diverso dice la seconda; che non è da prendersi nel senso volgare, per cui ci sarebbero prima gl'individui distinti, e poi la volontà etica che dovrebbe riconoscerli e unificarli: al contrario, il riconoscimento che la volontà fa in ordine alla persona umana, come dotata di dignità assoluta, è una vera e propria creazione della persona stessa; sì che questa, quando sorge, è già tutt'uno colla volontà etica, o universale. Allora, in luogo dell'esclusione reciproca dei soggetti, — falsi soggetti — sottentra l'unità e l'universalità del soggetto verace. E quello che secondo il kantismo vale della volontà etica, vale, per l'attualismo, per ogni momento dello spirito, che è sempre universale.

D'altra parte il Gentile c'invita a considerare che quella molteplicità degli io, che sembra indispensabile alla concezione della vita morale, è pure richiesta, — in apparenza con altrettanta fondatezza — dallo sviluppo della vita teoretica. E lo scienziato pensa una verità che non è sua propria, bensì sostanziale a tutte le menti; e il poeta canta, e cantando effonde all'intorno la passione dell'anima; on-

de, quel sentimento geloso ch'egli asconde nel segreto del cuore, non è mai tanto schivo che egli non senta prepotente il bisogno di svelarlo, perchè col suo canto riecheggi in tutte le anime innamorate. Gli è che lo spirito, nella sua essenza, è comunicazione, diffusione, affiatamento; e da capo esso è tale, perchè prima di tutto è universalità; senza di che il poeta non potrebbe essere inteso dall'universale, per l'appunto, degli uomini, e neppure da se stesso, quando, fatto diverso, ritorna sul suo canto giovanile.

Chè se talora l'uomo sembra sdegnare la società circostante dei suoi simili, e farsi parte, sdegnoso, per sè stesso, non per ciò rinuncia alla universalità del suo pensiero; anzi allora s'exaspera in lui questa sete di consenso, questa febbre d'apostolato, per cui brama partecipare altrui e fargli condividere i risultati della propria scoperta, affinchè si riveli e sfolgori il vero; e lo scienziato deriso e rinnegato dai contemporanei, s'appella alla posterità; e il Mazzini, infastidito dei piccoletti uomini che l'attorniano e non lo comprendono, s'abbraccia d'un sol tratto all'umanità intera.

§ 5. — Tuttavia, questa serie di considerazioni, come ogni altra analoga che si possa fare, non vale ancora a rimuovere l'obiezione sempre risorgente; giacchè, da un lato ognuno tiene gelosamente al proprio io quale s'è venuto a grado a grado costituendo, quasi proprietà su cui gli pare che possa soltanto egli distendere lo sguardo; e d'altro lato ognuno di noi scorge la spiritualità sparpagliata e quasi dis-

sipata in una moltitudine di centri di coscienza, con cui viene a contatto; mentre lo stesso concetto di collaborazione e di affiatamento, sembra rimandare per lo meno a una dualità di io. Orbene, circa il primo punto è da osservare, che esso nasce dal fraintendimento dell'essenza più propria dell'Io. E' invincibile in noi questa tendenza a cogliere e a ritenere reale in noi unicamente il già attuato; sì che da tutti si crede che il fare nostro sia in funzione del nostro essere, dunque che *siamo* già; mentre dovrebbe dirsi piuttosto che noi siamo quello che facciamo; e più precisamente quello che ci facciamo. La nostra personalità è, a volta a volta, tale, quale la facciamo essere; dunque è risultato, non principio, l'*actum*, non l'*agens*; e qualche cosa essa è, in quanto *actum* dell'*agens*. Ma allora sparisce la coscienza, come quel terreno oscuro subliminale, in cui fermenterebbe tutto il più proprio e più riposto della nostra personalità, come quella circoscrizione dell'essere, chiusa e conchiusa, che impedirebbe ogni accesso dall'esterno; e sottentra l'autocoscienza, che è ostentazione, luminosità: quel punto puntualissimo in cui converge e s'illumina tutta la fattiva e ariosa pienezza dell'essere.

Fuori della personalità così intesa, non v'ha se non una spiritualità tutta quanta presunta, e quindi fantasticata. E così si arriva a sciogliere il nodo della seconda obiezione; giacchè la collaborazione non si può intendere, se è fatta risultato di due o più soggettività particolari e giustaposte.

Il Gentile in un passo prezioso ci confessa che per anni meditò attorno a questo concetto del particolare;

perchè anch'egli asseriva che l'individualità, coincidendo collo spirito, è ad un tempo somma universalità; ma poi non vedeva chiaro in quest'ultima, intravedendone ancora, al fondo, la molteplicità dei soggetti, che sono soltanto particolari.

Egli fin dall'inizio della sua formazione mentale aveva chiarissima l'esigenza dell'unità: « di reale nel mondo non v'ha che l'Uno, o il tutto che si voglia dire. Tutti i particolari assolutamente considerati non sono se non astratti » (1); e sentiva che « il dualismo è stato sempre una rinunzia alla spiegazione, o una confessione della propria impotenza a trovarla; e se nella spiegazione consiste la filosofia, il dualismo può darsi che sia come una negazione della filosofia, e come un suicidio di questa » (2).

Ma sebbene avesse presenti e insistenti questi motivi, ed asserisce anch'egli, al seguito di Aristotele e di Hegel, che « l'assoluto di cui va in cerca la filosofia non è il puro assoluto, nemico ed estraneo al relativo, anzi è l'assoluto che ha dentro di sè il relativo » (3); pure non sapeva esimersi dal concepire, sull'esempio di quelle filosofie, un particolare, che è sì l'individuale, ma non è ancora l'universale, e non è quindi nemmeno individuale per davvero; rendeva cioè ancora omaggio alla filosofia antica, astratta e platonizzante, e soprattutto alla logica dell'identità, per cui l'individuo è se stesso e basta, ossia è per l'appunto il particolare, fuori di cui rimane l'universale; come comprovano gli studi suoi di quel-

(1) *Frammenti di estetica e letteratura*, p. 42.

(2) *Scuola e filosofia*, p. 24.

(3) *L'insegnamento della filosofia nei Licei*, p. 43.

l'epoca (1897-1903) intorno al carattere del giudizio storico o particolare.

Ciò che aiutò il Gentile ad abbandonare questo residuo d'astrattezza, e gli permise di affacciarsi alla concretezza dell'atto spirituale, che è, esso, il vero sinolo di individuale e universale, in quanto individuale che si universalizza, o universale che si particolarizza; e gli consentì di cogliere l'infinità dell'atto, come atto assolutamente positivo, che taglia i ponti coll'essere, per così dire, e fa crollare qualunque realtà antecedente, postulata come condizione, o susseguente, postulata come effetto meccanico e meccanicamente prolungantesi; fu il concetto di educazione, da lui intensamente meditato, e formulato poi con geniale originalità nella memoria del 1899 sul *Concetto scientifico della pedagogia*.

In questa opera, ricercando una definizione rigorosa della pedagogia, e guardando senza presupposti all'oggetto di cotesta scienza presunta autonoma, cioè al fatto educativo, il Gentile poneva nei seguenti termini il problema dianzi accennato: « Sta di fatto, empiricamente, che il passaggio della potenza all'atto avviene mediante l'educazione, mediante una certa relazione dell'educatore con l'educato. Speculativamente invece si richiede, affinchè il passaggio avvenga, e sia vero passaggio, che la potenza stessa si attui autonomicamente per leggi immanenti alla sua natura. Egli è che la dualità di educatore ed educato deve risolversi in un'unica attività. Ma come si concilia l'opposizione con l'identità? ». Ebbene, riprende il Gentile: « quando lo scolaro impara, e c'è pertanto la potenza e si attua, la voce

del maestro non è pel suo spirito se non quella verità che egli, il discepolo, viene a grado a grado costruendo con la mente sua. La mente del discepolo e la mente del maestro non sono più due menti, ma una mente sola, la mente oggettiva che vien costruendo la verità... Condizione dunque dell'apprendere e dell'insegnare è la risoluzione della dualità di mente che apprende e di mente che insegna nell'unità della mente che conosce. E in generale la dualità dello spirito che educa e dello spirito educato, perchè l'educazione ci sia, è necessario che si risolva nell'unità dello spirito; che non è lo spirito di chi educa, nè lo spirito di chi è educato, ma semplicemente lo spirito » (1).

Adunque, anche qui bisogna dire che lo spirito è, ed è universale, in quanto si fa universale. Ogni qualvolta più spiriti s'incontrano, e convengono, e s'affiatano, essi formano uno spirito solo, — la Persona, — dove ogni particolarità, ogni finitezza empirica è sparita. Il che non si verifica soltanto nella scuola; ma dovunque l'attualità dello spirito si realizza, ivi la distinzione e l'opposizione dei soggetti dileguano; come accade quando suona la parola appropriata, che è la parola di tutti, e tutti accomuna; oppure si fa innanzi quell'interesse che non è più cosa privata, da potersi confinare nell'angustia dell'io finito, bensì il sacro patrimonio ideale che eccita la concordia delle coscienze e le sprona a fondersi nell'opera comune, sì che tutti moviamo di conserva e collaboriamo con un animo solo.

(1) *Scuola e filosofia*, pp. 31-32.

§ 6. — Sta bene — si dirà: — concediamo al Gentile che ciò avvenga, quando più spiriti s'afflano e collaborano; ma quando no? Quando i soggetti rimangono ripugnanti, chiusi ognuno nel guscio della propria anima, che è temperamento, istinto, simpatia; o peggio, decisamente ostili, e accampati l'un contro l'altro? Ebbene, bisogna rispondere col Gentile, che il convenire, e quindi l'unificarsi degli spiriti s'avvera sempre; come tutti, più o meno chiaramente, sentiamo, in quanto abbiamo coscienza di formare una cosa sola colla storia della nostra epoca, a cui siamo avvinti per un doppio, reciproco rapporto. Così, ognuno di noi muove in un oceano di vita spirituale, da cui attinge il meglio della propria vita; e questa a sua volta esorbita dal chiuso e trabocca e riconfluisce, ripercotendosi all'infinito, nella fonte universale, che è lo Spirito uno. In grazia del quale lo storico può ritrovarsi nel passato, e ricostruire lo spirito di un'epoca — che è un'unità rigorosa, — e circolare nell'aria libera in cui si è mossa e sempre si muove l'umanità: libera, perchè senza barriere di spazio e di tempo, libera, perchè infinita, libera perchè una. E tutto questo è uno spirito solo, vivente d'una vita immortale, perchè librata sull'ali dell'eterno: quella vita che risuscita e ripalpa in tutto il fervore della vita presente, nel cuore nostro, nel nostro pensiero.

« Questo pensiero che sostiene la terra e il cielo, questo tutto che è realtà, in quanto noi la realizziamo, che è libertà, questo è la Persona che ci sta di fronte con gli occhi sempre aperti e intenti su noi, e attende. E' Persona; e il suo pensiero, la sua

autocoscienza, che è la sua volontà, si attua in noi. E noi non abbiamo altra persona che più di questa ci sia cara, e sacra: essa è la persona a cui è votato ogni nostro pensiero. Essa ci guarda e attende. Alla sua presenza, che vale guardare ancora alle nostre mani che s'attaccano al tozzo di pane e alla zolla che ce lo diede e ci fa feroci? Che vale ricordarci sempre delle nostre divisioni e delle nostre contese? Che vale sogguardare tremanti alla morte che minaccia e miete or l'uno or l'altro, impotente contro la vita che ripullula sempre incoercibile, irresistibile onnipossente trionfatrice della strage e della distruzione? Che vale esitare? Essa ci attende e c'incuora, ma non ci dà pace se non ci volgiamo risolutamente a lei, e in lei non vediamo e non sentiamo che siamo tutti uno spirito, e come spirito una sola attività, anzi un solo atto d'amore. D'amore per lei, che è la verità, perchè è la libertà: di lei che è noi stessi, come non siamo, come dobbiamo essere » (1).

(1) *Logica*, vol. II, p. 309-310.

CAPITOLO VI

I MOMENTI ASSOLUTI DELLO SPIRITO

SOMMARIO: § 1. La dottrina crociana delle forme distinte di fronte all'attualismo. — § 2. Residuo di spinozismo nella "Filosofia dello Spirito", di B. Croce. — § 3. L'arte e la religione nella concretezza della sintesi filosofica. — § 4. La religione, momento eterno dello spirito.

§ 1. — Nel travaglio incessante del suo pensiero, il Gentile non poteva non prendere partito dinanzi alla dottrina hegeliana delle forme dello spirito assoluto o sopramondano: Arte, Religione, Filosofia.

Mentre il suo maestro B. Spaventa non aveva trattato, o solo sfiorato incidentalmente questo tema, tutto assorto com'era nel problema della sintesi a priori, l'attenzione del Gentile doveva necessariamente esservi ricondotta, e dall'intento suo di una rielaborazione integrale dell'hegelismo, e dall'importanza assunta dagli studi estetici nell'epoca della sua formazione mentale. In particolare, gli si presentava dinanzi, allora, la teoria estetica del Croce, che movendo dagli studi di critica letteraria, e facendo tesoro della filosofia estetica del De Sanctis, elaborava tutta un'originale e organica dottrina intorno all'arte, considerata come forma spirituale autonoma. E il Gentile che aveva primamente meditato il concetto della storia, accentuandone il carattere estetico,

era indotto a sistemare quest'ultimo concetto in coerenza all'intuizione filosofica sua fondamentale. Così, egli riconducendo la creazione artistica alla sintesi a priori, di forma e materia, di fantasia e contenuto artistico, dove la forma è assolutamente creatrice, conquistava di primo acchito la posizione culminante da cui l'estetica contemporanea guarda all'arte. Ma se ciò lo induceva a seguire con interesse e cordiale consenso gli studi del suo amico Croce, non gli toglieva di vigilare con acuto senso critico gli sviluppi che questa teoria andava assumendo, e di affacciare fin da principio riserve e dubbi, come attestano gli studi ora ristampati in *Frammenti di Estetica e di Letteratura*.

Il dissenso col Croce scoppiò quando questi (nel 1906) ebbe pubblicato il suo *Saggio sull'Hegel*; dove riprendeva in esame la suprema triade dello Spirito assoluto, e finiva coll'imputare all'Hegel l'errore di aver liquidata la forma assoluta dell'arte a beneficio della sola filosofia, cadendo così nel panlogismo.

Secondo il Croce, all'Hegel è avvenuto questo, per aver voluto applicare la legge della *sintesi degli opposti*, là dove non è possibile applicare se non la legge del *nesso dei distinti*. Altra è la legge che vale per i contrari, — bene e male, vero e falso, bello e brutto; altra la legge che vale per i distinti, — bello e vero, vero e buono. Il male vive dialetticamente, cioè sempre risolto e superato nel bene; ma non altrettanto si può dire del bello in ordine al bene, o del bene in ordine al vero. Bisogna dunque ammettere nello spirito la distinzione categorica del-

la forma teoretica da quella pratica; che si suddividono a loro volta in forma estetica e logica, la prima; in forma economica ed etica, la seconda.

La risoluzione dialettica che Hegel applica nei riguardi dell'arte, è falsa: falsa logicamente, perchè, fondata su di uno scambio di leggi; falsa storicamente perchè l'arte è immortale: essa toglie allo storico un canone indispensabile di valutazione; sottrae allo spirito una delle funzioni sue, necessaria e quindi eterna; e riducendo tutto a filosofia, fa precipitare lo spirito in una vuota identità, dove esso, poichè non ha più modo di distinguersi, perde il potere di svolgersi, e perfino di progredire.

Queste le preoccupazioni del Croce contro l'estetica hegeliana; preoccupazioni non sfornite di valore, soprattutto nei riguardi dell'autonomia e dell'immortalità dell'arte, che noi moderni sentiamo così vivamente. Ma, a parte il fatto che in questa dottrina non si fa un posto adeguato alla religione, considerata semplicemente come fenomeno storico, risolvendosi in definitiva nella filosofia; questa teoria crociana dei distinti o gradi assoluti spirituali, non va esente da gravi difficoltà.

Già subito il Gentile gli obiettava che non è possibile concepire due leggi diverse governanti l'unità dello spirito: legge dialettica degli opposti, e nesso dei distinti. Se è vera la prima, essa assorbirà in sè la distinzione dei gradi; se questa è la vera legge, essa risolverà in sè la stessa legge dell'unità degli opposti. Mantenerle tutt'e due non è possibile senza incorrere in gravi aporie, che finiscono col minare la base spiritualistica e immanentistica del sistema.

Che è quello che per l'appunto è accaduto al Croce. Egli, p. e., è tratto a negare l'errore in sede teoretica, in omaggio alla legge dialettica; ma concepisce poi l'errore in sede pratica, perchè esso è pel Croce l'ateoretico, — l'azione, l'utile, ecc. — messo al posto del pensiero. Con questo si viene a dire: 1°, che l'errore è una realtà, perchè è, nientedimeno, una posizione dello spirito assoluto, — e questo basta a introdurre l'irrazionale e il negativo nella vita dello spirito; 2°, che esso risiede proprio là dove meno ci si aspetterebbe, giacchè l'errore, se è qualcosa, può esser tale solo in ordine allo spirito teoretico, e non in ordine allo spirito pratico, — e qui abbiamo una inconcepibile interferenza di sfere che, stando alla stessa concezione crociana, non dovrebbero scontrarsi mai.

Orbene, queste incongruenze derivano dal fatto che si sono intrecciate e giustaposte, al governo di una realtà una per definizione, leggi multiple. Ma poichè la logica è più forte di ogni intenzione, essa trae il filosofo, anche nolente, a unificare questa molteplicità; onde al tirare delle somme si deve concludere non che le due leggi coesistono, ma che l'una — la legge dialettica — è stata sacrificata all'altra — il nesso dei distinti —, che diventa la vera legge dello spirito. Senonchè, insieme con quell'altra sono sfumate la dialetticità e l'immanenza a cui da bel principio si mirava.

E altrettanto vale per il rapporto fra bene e male: ciò che è disvalore dal punto di vista etico, — punto di vista superiore perchè implicante l'inferiore, l'economico, come l'universale implica il particolare

— è pure valore dal punto di vista economico; onde in sede economica sarà lecito legittimare ciò che in sede etica non si può; e da capo il nesso dei distinti annulla la sintesi dei contrari, e, ciò che è più, esso proprio conduce, praticamente applicato, a quella obliterazione dei valori che viene tanto insistentemente rimproverata all'attualismo.

Nuove difficoltà insorgono, se la riflessione si concentra sulla relazione che necessariamente vuol esser fatta intercedere fra le forme assolute.

Il Croce stesso ha sentito il bisogno di vincere la loro molteplicità, e ha presunto di garantire l'unità dello spirito col concetto di circolarità. Lo spirito circola da forma a forma, senza mai uscire da sè, e in ogni forma essendo tutto se stesso; per modo che, quell'identico spirito che è arte, si solleva alla contemplazione del concetto e diventa filosofia, e così facendo risolve in sè il grado precedente; nella stessa guisa in cui lo spirito economico, che si appunta nella conquista dell'utile, si trasforma poi nella volontà etica; mentre gli stessi due momenti fondamentali dello spirito, il teoretico e il pratico, s'implicano a vicenda. Pure, questa è ancora un'unità presunta, o postulata, non raggiunta in effetti e dimostrata. E invero, lo spirito che s'è racchiuso nel cielo dell'arte, e in questo grado è già tutto lo spirito, è incapace, per definizione, di passare ad altro; perchè incapace di pensare ad altro, e quindi di muoversi, di svolgersi, di criticarsi: esso rimane chiuso alle ragioni della filosofia, come a quelle della vita, che riescono trascendenti, assolutamente, a quello. Ora, uno spirito così depau-

perato non è esteticità, perchè comincia a non essere nemmeno spirito. Questo assurdo non è di certo nella mira del Croce; ma non si può negare che a questa assurdità conduca la sua dottrina, logicamente svolta.

Qui precisamente è il difetto della filosofia crociana: incasellando lo spirito, essa ne raffredda e immobilizza la vita, e lo rende trascendente a se stesso. Donde l'esattezza dell'appunto mossole dal Chiocchetti: con questa filosofia non si spiega la personalità. In altre parole, se lo spirito si distingue in quattro gradi indipendenti, la sua unità cadrà fuori di essi; come dire: la vita dello spirito, che noi esigiamo una, cadrà fuori di sè stessa.

§ 2. — La controversia che si dibatte fra i due maggiori filosofi nostri, e che non è di secondaria importanza, viene a guadagnare in chiarezza se guardata alla luce della necessità prammatica governante la storia della filosofia. Giacchè certamente la questione è sottile e tormentosa, per il fatto che le forme assolute non sono un oggetto che si possa senz'altro risolvere nell'attività del soggetto; e neppure sono uno strumento dello spirito, bensì ne rappresentano la stessa costituzione categorica. Perciò il Croce sembra riprendere e sviluppare, — s'intende sopra un piano infinitamente spostato e in una cornice del tutto nuova, — la concezione spinoziana dell'infinità degli attributi. E' noto come per Spinoza ogni attributo è infinito, in quanto è attributo della sostanza, in quanto, cioè, è la stessa sostanza; ma infinito, si badi, in suo genere. Alla sostanza

si sostituisca lo spirito: l'arte è l'attributo (in senso spinoziano) dello spirito, infinito dunque come questo, ma infinito in *suo genere*: ossia è tutto lo spirito, ma in *quanto arte*.

Orbene la storia della filosofia ha fatto giustizia di questo concetto oscurissimo dell'infinità dell'attributo; o per meglio dire, ha gelosamente tesorizzato il concetto dell'infinità formale dell'attributo; ma ha negato che siano, nonchè infiniti di numero, come voleva lo Spinoza, persino duplici, dimostrando, nel progresso della speculazione, che l'attributo è unico, identico alla sostanza stessa: il pensiero.

Dunque su questo terreno il Croce rimane sconfitto. Pure egli può insistere: la sostanza (il pensiero) è una e infinita; ma come si particolarizza e si determina? Dalla sostanza al modo c'è di mezzo l'attributo, per Spinoza, anzi, anche il modo infinito, come mediatore. La stessa esigenza di Spinoza vi dice che occorre raggiungere l'individualità dello spirito, che è, sì, sempre spirito, ma ora come arte, ora come economia, ora come scienza, ora come moralità; e dà luogo, così, all'infinità dei *modi* (prodotti artistici, economici, ecc.).

Se non che, la mediazione era necessaria nello spinozismo, essendo la sua sostanza realtà astratta, o natura, non spirito, e tanto meno atto. La sostanza, posta dapprima nella sua inerte unità o identità, aveva bisogno poi di particolarizzarsi; e cotesta particolarizzazione cominciava dagli attributi, e via via procedeva ai modi infiniti e ai modi finiti. Ma questa individuazione, o *determinatio* che è *negatio*, questo processo di moltiplicazione richiesto per render con-

to del vivo, del mobile, del concreto della vita nostra, non poteva conciliarsi coll'intuizione monistica, o panteistica, della sostanza, costituendone piuttosto la flagrante contraddizione. Insomma, la molteplicità non conteneva una necessità intrinseca, nel sistema dello Spinoza; pertanto non poteva essere dedotta dall'unità della sostanza, ma veniva surrettiziamente introdotta nella costruzione metafisica tutta ideale, sulla base di una constatazione empirica, e perciò ripugnante all'assunto del sistema.

Ora, se la storia della filosofia è pervenuta a pensare la sostanza infinita come spirito, l'esigenza della diversificazione è stata con ciò già soddisfatta; giacchè lo spirito questo è: individuarsi; e il processo di distinzione è inerente all'essenza dello spirito: essere come divenire, e divenire come assoluta intimità di sè a se stesso, — che è la massima individualità, oltre la quale non è dato procedere nè ricercare. E allora tutti i gradi mediatori vengon meno, perchè viene meno la loro funzione; e non c'è più bisogno di trascendere lo spirito nella sua attualità.

Conforta in questa interpretazione l'analogia di risultati a cui conduce il Croce il suo atteggiamento spinozistico; anche in lui la molteplicità delle forme, lungi dall'esser dedotta dall'unità e quindi in essa risolta, rimane cruda molteplicità. Essa difatti nasce dalla considerazione dello spirito guardato dall'esterno, metodo legittimo in ordine alla conoscenza dell'oggetto, ma non più tale in ordine alla considerazione del soggetto. Così, le determinazioni con cui il Croce si sforza di fissare le forme assolute dello spirito, sono o astratte, o empiriche, le une e le altre infeconde e formanti poi un sol tutto.

Se si dice che l'intuizione estetica, espressione dell'individuale, si distingue dal filosofema, pensiero del concetto, o universale, a quel modo che l'economia, volizione del particolare, si distingue dall'etica, volizione dell'universale; è facile al Gentile osservare che la volizione del così detto particolare assorbe ed esaurisce, nell'atto, la volontà universale, e quindi è già volizione dell'universale; come correlativamente l'espressione artistica, in quanto intuizione del mondo interno o soggettivo dell'artista, che è sempre infinito, viene ad essere legittima formulazione dell'universale.

Su questo terreno, che è quello trascendentale, ed è pure quello su cui si colloca il Croce, non c'è modo di distinguere forma da forma. Giacchè anche il Croce ammette che lo spirito è essenzialmente sintesi a priori; e nella sintesi, in quanto sintesi, non si può procedere a discriminazioni che non siano quelle onde ogni atto spirituale concreto, che è un mondo a sè, si distingue da ogni altro atto. Chi volesse proprio andar oltre, e fissare distinzioni assolute e tuttavia non trascendentali, sarebbe costretto a scindere materia e forma, per ricercare se alcuna di esse separatamente presa, possa costituire l'elemento distinguente. Con ciò si ritorna, con un curiosissimo ricorso storico, al problema del *principium individuationis*; ma senza risultato, giacchè nè la materia, nè la forma si prestano a questa funzione: la materia di per sè è astratta, e non può determinare niente, altrimenti si ricascerebbe nell'oggettivismo, e la sintesi a priori verrebbe scavalcata; la forma, poi, è lo spirito inteso nella sua absolutezza

e universalità, e volere costipare questa forma in uno schema, tanto varrebbe quanto sopprimere la spiritualità dello spirito. Nè vale obiettare che procedendo in questo senso si fa cadere lo spirito nell'indeterminato, mentre v'ha pure un infinito divario tra l'atto estetico e l'atto logico; perchè in tal caso il Gentile trova esatissima l'istanza critica, purchè s'ammetta che l'identico infinito divario corre fra un atto estetico e un altro atto estetico, sebbene entrambi vengano giustaposti, e insieme apparentati.

§ 3. — Su questo problema delle forme assolute il Gentile s'è travagliato assiduamente, preoccupato di salvare l'unità e la dialetticità dello spirito da una parte, l'autonomia e l'immortalità dell'arte e della religione dall'altra. E stando all'impostazione che egli ha dato del problema nelle ultime sue opere, può dirsi che sia riuscito a pieno nell'intento.

Secondo il Gentile, arte, religione, e filosofia non vanno concepite logicamente, come categorie-predicati che raccoglierebbero sotto di sè i prodotti denominati artistici, religiosi, filosofici; bensì trascendentalmente, come momenti ideali dell'atto unico dello spirito. Il quale è sempre filosofia, ma come sintesi di arte e religione.

Nella ricchezza inesauribile della realtà storica, che è la determinatezza onde la vita dello spirito si concreta, è dato riscontrare un unico ritmo ideale, indefettibile perchè costituente la stessa sostanza dello spirito. Cotesto ritmo consta di una monotriade di momenti, — monotriade, si badi bene, e quindi rigorosa unità, che non si dissipa nel numero, ma si

raccoglie necessariamente in se stessa, attraverso un processo che è posizione del soggetto e del suo altro, o, in altre parole, del soggetto come puro soggetto, e dell'oggetto come puro oggetto.

Il primo momento costituisce l'arte, o l'atteggiamento estetico; il secondo, la religione o l'atteggiamento mistico; e la loro sintesi, l'atteggiamento speculativo o la filosofia. L'arte è stata sempre intesa così, come posizione immediata del soggetto, come liricità, per cui l'artista s'espande libero in un mondo, che egli governa a sua posta, perchè esso non è niente altro se non l'artista stesso.

La religione, chi ben osservi, è l'atteggiamento risolutamente antitetico, quello in grazia di cui lo spirito non vede altro che l'oggetto a sè contrapposto, e in questo s'assorbe tanto da annichilarsi, o da presumere di potere annichilarsi. Il nucleo vitale della religiosità è stato sempre costituito dal misticismo, che è negazione del soggetto; giacchè questi, dinanzi all'oggetto infinito e inaccessibile, sente la propria impotenza e vanità, e tutto quello che egli può dire o fare, è tenuto ad attribuirlo alla divinità (come grazia, come rivelazione).

Tali sono l'arte e la religione nella loro posizione meramente ideale; chè poi, quando si scruta la piechezza della loro vita, si scorge che l'arte non è mai tanto lirica e personale, che non accolga in sè il momento religioso: l'artista che presume di libransi nel puro cielo dell'arte, dove non sono limiti, nè costrizioni di sorta, si sente pure astretto da questo mondo soggettivo che ha edotto da sè stesso, perchè lo sente governato da una legge intrinseca

che egli non può mutare a suo libito; e per ragione inversa, il mistico non può mai tanto prostrarsi e scomparire dinanzi all'ente misterioso e ineffabile che tutto lo possiede, ch'egli non senta l'anima sua invasata e vibrante del suo Dio, e non diventi intollerante di fronte a qualsiasi altra professione di fede, com'è intollerante l'artista di fronte alle altre forme di arte o soggettività.

Ciò significa che arte e religione, in sè considerate, sono inattuali, ossia che non possono realizzarsi in quanto tali. Noi potremo distinguere un atto da un altro per il più energico rilievo soggettivo da esso posseduto, e qualificheremo in tal caso il primo come estetico. Ma la valutazione, si badi, non è dell'atto estetico *quatenus* arte, giacchè esso, nella sua attualità, si pone non come una forma particolare che abbia fuori di sè, e quindi escluda, la religione, e la scienza, e la filosofia; bensì piuttosto come un tutto, come quella totalità, precisamente, che è la filosofia. Donde conségue che la concretezza è della filosofia soltanto; e l'arte sorge in quanto è discriminata, ossia è fatta oggetto dell'attività filosofica; ma allora, in luogo dell'arte *ut sic* subentra la filosofia, che è divenuta essa arte — in un certo senso — e qualche cosa di più ancora: coscienza, cioè, dell'arte.

Da questo punto di vista, l'arte perde ogni limitatezza empirica, e assurge veramente a forma assoluta, perchè collima con lo spirito in *fieri*, che è prima di tutto soggettività, insidenza del soggetto nel proprio mondo, e quindi intuizione ed espressione. A questa stregua, non è più possibile assegnare un

antecedente all'arte, — vita, passione, o sentimento torbido e oscuro, che diventerebbe materia artistica e sarebbe sussunto a nuova vita nella sintesi a priori estetica; perchè il sentimento, come trasparenza dello spirito a sè stesso, è già intuizione, non importa se non ancora esteriormente espressa; e possiede quei caratteri della determinatezza, del rilievo individuale, della nota lirica, che sono attribuiti in proprio alle manifestazioni più cospicue dell'arte. Nelle quali si potenzia lo spirito artistico, e nelle quali, per conseguenza, è dato rintracciare il più schietto carattere suo. Ebbene, quanto più l'arte sale al suo zenit, tanto più appariscente si rende questo carattere della totalità della creazione artistica; onde allora può dirsi senza metafora che l'arte è la filosofia dell'artista, — non dell'artista *ut sic*, che sarebbe un ingenua tautologia, ma dell'artista in quanto è tutto l'uomo.

Come può persuadersi chiunque ricorra colla mente a Dante, che è sommo poeta, perchè prima di tutto è un'energica, e compatta, e quasi massiccia personalità, in cui tutti si fondono gli elementi che l'analisi può discettare a suo piacere: la *Divina Commedia* non è una determinata persona circoscritta in quanto attività estetica; ma è tutta l'anima, tutta l'esperienza, tutta la fede dantesca nella realizzazione della sua complessissima e pur unica e puntuale individualità.

Analoghe considerazioni valgono pel campo dell'attività religiosa, dove appaiono ancora più intuitive.

Ognuno che rifletta con animo spregiudicato sulla religione, e colga questa, anzichè nella definizione

esanimata d'ogni vitalità, come può fare il sociologo o lo psicologo, nella vita sua concreta, quale si dispiega in atto nel fervore del mistico o del santo, dovrà riconoscere che essa non consente vicinanza di altri domini, e s'erge a categoria solitaria, all'infuori di cui c'è il nulla: la realtà pel mistico è tutta d'un colore, perchè tutta pervasa della sua propria misticità. E quando la riflessione si desta, e rende avvertito il credente dell'insufficienza della fede, che non giustifica a se stessa la propria esistenza, allora la religione tollera accanto a sè qualche cosa d'altro; ma allora, anche, la religione è trascesa, e ciò che resta dinanzi all'animo in dissidio, è la scepsti, o la critica della religione; ossia la religione cade *ipso facto* nell'inattuale, e l'attualità, che è infinità, diventa della filosofia.

Con che non si decreta la morte nè dell'arte nè della religione; piuttosto si sancisce la loro *morte immortale*. L'arte, al pari della religione, muore sempre per rinascere sempre: in questo eterno *praeterire* è la loro vita.

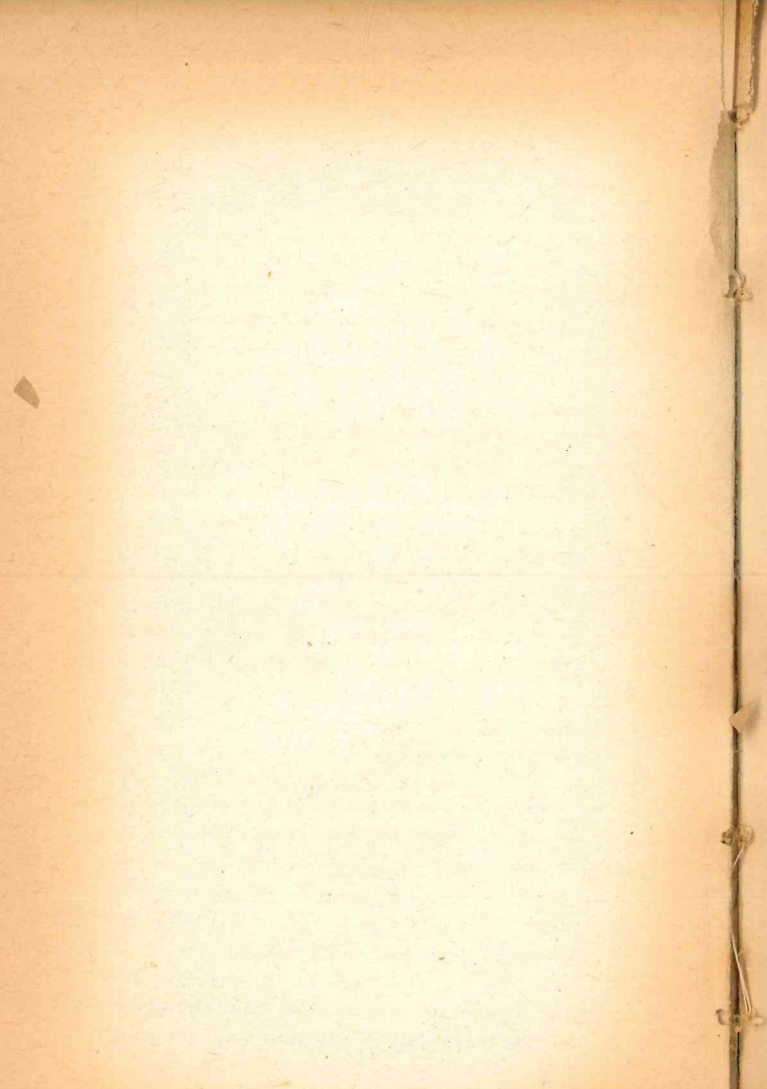
Giacchè l'effettualità dello spirito è nell'atto, che è sintesi di soggetto e oggetto come autosintesi, o consapevolezza che il soggetto, nella libertà infinita della posizione di sè, prende di se stesso come oggetto collocato dinanzi a sè e dotato di assoluta necessità. Lo spirito è dunque, in concreto, filosofia. E con ciò si viene a dire per l'appunto, che esso è eterna posizione ed eterna risoluzione del momento artistico e del momento religioso.

§ 4. — In particolare non si può addebitare al Gentile di avere stralciato dal suo sistema la reli-

gione; e neppure di avere dimostrato verso di essa freddezza e scarsità d'interesse. Anzi tutto egli, personalmente, è compreso del valore di quella, e possiede per proprio conto il senso della religiosità, perchè sente come pochi la serietà della vita e l'immanenza del Tutto nel singolo. Ma, ciò che qui più conta, nel suo sistema egli ha assegnata alla religione una funzione essenziale non transeunte, identificando con l'atteggiamento mistico quel momento oggettivo dello spirito, in grazia di cui si costituisce in filosofia, in morale, in politica, in pedagogia l'imperatività o assolutezza della verità, del dovere, della legge.

Già si disse del dinamismo della vita dello spirito, per cui questo è tratto sempre a negare se stesso quale immediatamente o naturalmente si ritrova. In questo superamento, eterno perchè mai perfetto, che lo spirito fa di se stesso, esso si attua come adeguazione all'oggetto, intravisto come legge imperiosa e condizione imprescindibile della propria esistenza.

Ebbene, questa negatività dello spirito, questa obbligatorietà incondizionata di cui esso investe l'oggetto, termine della sua attività, e che genera la dedizione assoluta alla causa della scienza, l'abnegazione del singolo con i suoi particolari interessi all'adempimento del dovere, il tormento onde il fantasma artistico assilla insistente l'animo dell'artista, questa è la religiosità immanente eterna dello spirito. E chi non sente l'impulso irresistibile con cui l'altro da noi — il problema scientifico, la legge, il prossimo, Dio — ci lega a sè, e ci esige, per così dire, tutti, con tutto quello che più egoisticamente ci preme, non sa e non saprà mai che sia religione.



CAPITOLO VII

STORIA E FILOSOFIA.

SOMMARIO: § 1. La vita dello spirito come filosofia. § 2. Identità di filosofia e storia della filosofia; di storia e storiografia; di storia e filosofia. - § 3. La filosofia come politica. - § 4. Il Verbo e la Storia.

§ 1. — Il Gentile attinge la conferma di questa sua teoria intorno all'arte e alla religione dalla considerazione della storia.

Tanto è vero che quelle due sono astratte, o inattuali, come categorie o forme prese a parte, che dei prodotti artistici e religiosi, per attestazione unanime, non si dà storia. Lo spirito artistico, eminentemente soggettivo qual'è, si chiude in se stesso, costituendo un'individualità monadica, che potrà dar luogo al saggio, alla monografia, non alla storia, la quale presuppone l'unità nella molteplicità, ossia la continuità, il progresso.

Per riscontrare questo in qualche guisa, occorre che lo storico si ponga dinanzi, per esempio, lo sviluppo di una scuola artistica, e si proponga di rintracciare come nell'ambito di questa è stato successivamente risolto un certo problema: in tal caso lo storico, è evidente, s'è già tratto fuori del punto di vista schiettamente estetico; perchè la risoluzione progressiva del problema assume un significato solo se posta in relazione con una materia determinata,

la quale presa così per sè, come punto di riferimento costante delle varie soluzioni, diventa astratta.

E nemmeno della religione è possibile una storia, nel senso rigoroso del termine; perchè esso si pone come un tutto chiuso, insuscettibile di arricchimento: la verità della religione è verità rivelata o dogma, fuori di cui v'ha soltanto eresia. In questo senso, la religione è la nemica mortale di ogni scienza, essendo questa essenzialmente sviluppo e progresso. Si potrà bene fare la storia dello spirito religioso dell'umanità; ma allora essa diventerà una corrente particolare di un più vasto movimento, quello filosofico; ossia diventerà, nè più nè meno, storia della filosofia. E in generale, sia dell'arte, sia della religione, sia anche delle scienze empiriche, è possibile pensare la storia, in quanto e per quel tanto che esse si risolvono nel divenire dello spirito, che è sempre tutto in tutto, e genera quindi una storia sola.

Già di qui è dato intravedere la conclusione a cui la filosofia del Gentile mette capo. La realtà, considerata in tutta la sua absolutezza, si è rivelata come spirito, e questo, a sua volta, come atto: atto unico, in perenne attuazione, epperò in eterno divenire. Dunque lo spirito è essenzialmente storia, perchè le categorie con cui si è sempre pensata questa, sono le categorie dello spirito: unità, in perpetuo instabile e irrequieta, perchè movente sempre alla conquista di se stessa; libertà, non come istinto irrazionale o contingenza, bensì come libertà nella legge, o sintesi di spontaneità e necessità; progresso, come perenne realizzazione dei valori assoluti, che lo spirito si ritrova dentro sempre *in fieri*, e quindi come do-

vere da riempire, benchè dallo spirito non siano mai tanto assenti che questo possa degradarsi a realtà bruta.

Ma se lo spirito è storia, poichè esso è nondimeno esperienza pura o autoconcetto, storia e filosofia coincidono.

Giova dichiarare il significato complesso di questa identificazione. Essa serve mirabilmente a chiarire il concetto dell'atto, e a togliere quel tanto di alogico e di esplosivo che potesse per avventura ancora insinuarvisi. Pel Gentile dev'essere ben chiaro, che l'atto è essenzialmente nella e per la storia, come émpito di vita che insorge dal terreno storico, e di tutta la storia si potenzia, e questa stessa prolunga ed *eo ipso* innova e ricrea. Lo spirito non possiamo punto considerarlo come un anfanare nel vuoto: chi dice spirito, dice bisogno, problema, esigenza, sempre qualcosa di particolare e di determinato, che urge e trae lo spirito a concentrarvisi. Ebbene, tutto questo, a sua volta, è dato dalla storia: essa proprio genera problemi e interessi, dubbi e tentativi, stimoli e bisogni: onde la vita dell'umanità s'intesse tutta di azioni positive, di fatti ben determinati e circostanziati. E l'attualismo non cancella questa positività, o empiricità: tanto varrebbe cancellare la storia stessa; si preoccupa piuttosto di renderla intelligibile.

Dal punto di vista che di solito si assume a tal riguardo, tutta questa vita, quale via via si viene enucleando nella storia, rimane per l'appunto vita, da cui la filosofia è assente, o entra in misura minima, come ingrediente e porzione affatto particolare.

Tanto è vero questo, che la filosofia, si dice, è una facoltà specifica della vita umana, che a sua volta è prosecuzione della natura, e tutta quanta condizionata da questa.

Ora, secondo il Gentile, le varietà e le particolarizzazioni della vita storica s'intendono soltanto se guardate alla luce dell'unità autocosciente dello spirito. Tutto questo mare di azioni e reazioni feconde, vive nell'attuosità del pensiero; giacchè solo questo può porre e risolvere un problema. E lo fa in effetti, in omaggio alla legge indeclinabile della sua vita, per cui esso è tratto a differenziarsi da un oggetto collocato dinanzi a sè, e nell'atto stesso varca e colma la differenza e s'appropria l'oggetto: perpetua oggettivazione, che è perpetua soggettivazione. Questo processo dell'autocoscienza — senza pleonasma: l'autocoscienza — è lo stesso processo storico; ossia la storia è filosofia.

La quale, presa in tutta la sua vastità, è stata sempre posizione e soluzione del problema; di un problema variante all'infinito, e pur sempre unico: questo: come sia possibile all'uomo vivere la propria vita, affermare o realizzare se stesso. E prima l'uomo si affida al mondo esterno, come mondo naturale delle cose finite in cui si viene imbattendo. Poi, insoddisfatto della soluzione, perchè a questa stregua è divenuto anch'egli una cosa, confusa con tutte le altre, l'uomo si affida al pensiero, e costruisce una natura intelligibile; e poichè anche qui rimane sequestrato fuori della realtà, e trova un ostacolo insormontabile all'espansione della propria vita, che sente infinita, si volge a una realtà infinita

spirituale, di cui egli si fa partecipe e membro attivo; e così afferma una vita spirituale, collocata oltre e al disopra della vita naturale. Finalmente egli supera anche questo limite, e afferma una vita tutta spirituale, quindi veramente infinita, perchè non condizionata più da altro. Per tal modo quella storia che è la vita umana, o « la filosofia si fa sempre più umanistica, ma per risolvere sempre l'antico problema, che è il suo eterno problema; quel problema che è già posto e già si risolve nella sua forma concreta in quel momento che il lattante sente di dentro la voce misteriosa del poeta: « *Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem!* » (1).

§ 2. — Tuttavia, si dirà: la identificazione dal Gentile compiuta, è stata resa possibile dal fatto che egli ha allargato indebitamente i confini del concetto di filosofia. Se filosofia è pari a pensiero in genere, com'egli vuole, gli si può concedere che la storia sia filosofia; ma e la filosofia *stricto sensu*, che è la vera filosofia? Essa rimane necessariamente fuori dell'identità voluta, e si afferma come una qualcosa trascendente la vita. Altro è la vita, e altro la contemplazione della vita: *primum vivere, deinde philosophari*. Già Aristotele aveva detto che quando gli uomini hanno appagato i bisogni urgenti della vita, allora sorge la filosofia, come sistemazione di quella. E il medesimo concetto ha fissato in maniera immaginosa l'Hegel, quando è uscito in quella sua similitudine della filosofia con l'uccello di Minerva, che

(1) *Logica*, II, p. 228.

spiega il volo soltanto a sera, quando le opere sono compiute. Del resto, chi volesse una conferma di questo concetto tradizionale, la troverebbe nell'idealismo del Croce, che identifica sì, storia e filosofia, ma poi di nuovo scinde questa da quella, come metodologia o scienza delle categorie, onde allo storico è reso possibile di pensare la storia. E l'attualismo stesso non è una dimostrazione palmare di co-testa verità? Anch'esso, per quanto si sforzi di intrinsecare da per tutto l'essere e il pensiero, e di dissipare ogni forma di dualismo, resta assoggettato a questa legge.

E così l'attualismo, avversario implacabile della trascendenza, ricasca proprio esso nella trascendenza; giacchè da una parte lo spirito è autocoscienza, e in questo senso è filosofia e tutt'insieme storia; e dall'altra lo spirito, in quanto cosciente di questa sua natura filosofica, è filosofia per davvero e non è più storia. Donde un duplice modo di essere dello spirito, che una volta è, e non si sa (almeno in certo qual modo, come spirito); un'altra volta, è spirito e si sa tale.

Insomma avremmo qui il dualismo di storia e filosofia, oppure, se piace meglio, di filosofia vissuta (o vita) e di filosofia speculata (o filosofia *stricto sensu*). *Mutato nomine*, questa sarebbe la dualità vecchia di natura (primo spirito o prima filosofia o spirito inconscio) e spirito (secondo spirito o filosofia seconda). Onde pare avverarsi la previsione già stata formulata, che un dualismo non si potrà mai sopprimere, quello del pensiero pensante e del pensiero pensato, che rifrange lo spirito in un duplice piano.

E in un certo senso l'istanza è validissima. Tutta la storia della filosofia può dirsi una risoluzione della trascendenza. Ma ad ogni unificazione raggiunta, il dualismo si rinnovella, sebbene su di un piano più elevato. Così, una volta unificata tutta la natura, le sorge di contro lo spirito; e l'idealismo assoluto risolve quella in questo. Ma ora la trascendenza rinasce qui, sotto forme svariate, come s'è messo in chiaro nei capitoli precedenti. La definitiva soppressione del dualismo, togliendo ogni stimolo al progresso, equivarrebbe alla soppressione del pensiero. Pur tuttavia a noi tocca soltanto esaminare se Giovanni Gentile sia riuscito a sciogliere il problema concreto che aveva dinanzi, immedesimando, com'era suo proposito, la filosofia *stricto sensu* colla vita.

Qui si tocca il fastigio della sua filosofia, quel punto cioè che assomma tutto il significato dell'attualismo. Per meglio impadronirsene conviene rifare il cammino percorso dalla mente del Gentile.

Fin dal 1907, nella prolusione *Il concetto della storia della filosofia*, egli affacciava un concetto affatto originale a cui la meditazione del procedere storiografico l'aveva condotto. Che la filosofia *stricto sensu* coincida con la storia della filosofia, già Hegel l'aveva detto: la verità è sviluppo: la filosofia, scienza suprema, si realizza dunque solo nella sua storia, che a sua volta si erige così a sistema scientifico. Or bene, per il Gentile, da questa conquista dell'hegelismo è lecito procedere oltre, e affermare che la filosofia s'identifica con la sua storia non solo *a parte obiecti*, ma altresì *a parte subiecti*. Difatti, la storia della filosofia, intesa quale acquisizione e co-

struzione personale dello storico, collimando in atto colla rappresentazione che lo storico elabora e non può non informare tutta della propria filosofia, viene a unificarsi con questa. E in quella stessa guisa che ogni sistema è costretto a sorgere sulla base della storia della filosofia, che è effettivamente quale il filosofo l'intende, e quindi fa rientrare a guisa di materia nella nuova costruzione; così qualsivoglia storia della filosofia, pel fatto d'essere assoggettata alla scelta, alla disposizione, ai canoni, alle valutazioni, insomma al ripensamento integrale dello storico, deve impregnarsi talmente della mentalità di costui, che finisce per coincidere a puntino colla sua filosofia, che è poi la filosofia senz'altro. Cosicchè, in un certo senso ogni filosofia sbocca *in re* nella storia della filosofia; ma in un altro senso, più vero, tutta la storia della filosofia sbocca nella filosofia, come filosofia attuale.

Si consideri che già questa luminosa verità doveva condurre il Gentile all'identificazione di storia e filosofia (s. s.); giacchè questa fin d'allora era per lui anzichè una determinata direzione dell'attività umana, la stessa attività dello spirito in ciò che ha di essenziale e di assoluto. Quindi ogni storia verace è storia speculativa; e risolvendosi questa nella storia della filosofia, che a sua volta s'appunta nella filosofia in atto, qui finisce e si concentra la storia universale.

Cotesta dottrina del Gentile potè esercitare un'influenza decisiva sulla filosofia del Croce, come questi, nella seconda edizione della sua *Logica*, ebbe a confessare. Nondimeno essa si chiarisce ancora me-

glio a chi ne segue gli sviluppi successivi. Il Gentile, approfondendo lo studio del Vico, ha tratto il massimo partito dalla celebre formula *verum et factum convertuntur*. Secondo il Vico la mente tanto sa quanto fa; essa non può dunque attingere la scienza del mondo naturale, poichè di questo, Dio solo, che l'ha fatto, possiede la scienza; può bensì pervenire alla conoscenza del mondo storico, perchè la storia è fattura dell'uomo, e questi avendola fatta può rifarla, ricercandone il significato e le leggi dentro alla stessa costituzione dello spirito umano. La storia così diventa unità di fatti e leggi, di certo e vero, di filologia e filosofia.

Dunque la storia sfocia nella mentalità dello storico, dove assurge a pensiero riflesso e critico, ossia a filosofia.

Ma anche così approfondita, la tesi vichiana non soddisfa il Gentile; giacchè pel Vico la storia dello storico è ancora una storia che corre in tempo, e si prospetta innanzi alla mente di quello come un passato, che egli fa materia della sua meditazione. E tutti noi pensiamo che altro sia la storia vissuta, altro la storia narrata, altro le *res gestæ*, altro l'*historia rerum gestarum*. A questa stregua appunto, l'ideale della storiografia vien riposto nella sua spersonalizzazione assoluta, per cui lo storico scomparirebbe dinanzi ai fatti, e questi risplenderebbero soli in tutta la loro positività. Senonchè pel Gentile tale pretesa è assurda: prescindere dalla mentalità dello storico, necessaria per lo meno a questo, allo schiaramento panoramico degli avvenimenti trascorsi, è impossibile. Questa impossibilità tosto o tardi non

può non palesarsi, ed ecco spuntare lo scetticismo; poichè l'intrusione surrettizia della soggettività in una oggettività in diritto perfetta, basta a rovinare questa da cima a fondo. Così, tutte le volte che l'umanità ha perduto la fede nel valore della tradizione, tramandante di generazione in generazione il passato nella sua integrità, la storia ha perduto ogni valore, e s'è proclamato contraddittorio il suo stesso assunto. Sorte a cui non può sottrarsi, com'è evidente, nemmeno la dottrina della storia come storia contemporanea, perchè anche qui la rievocazione del passato s'impernia sulla personalità dello storico, a cui è compresente tutto il passato, e che muove nella sua ricostruzione dagli interessi e dai problemi contemporanei.

Ma ciò che più conta, siffatta tesi dell'oggettività del passato, e dell'antecedenza della storia vissuta alla storia narrata, quand'anche fosse di possibile attuazione, finirebbe col mandare a male la storia stessa; cosicchè si troverebbe nella ridicola situazione di aver vinta la causa per perdere la lite.

E valga il vero: se dinanzi allo storico si spiana il passato, nel senso più stretto del termine, la storia diventa vana. Difatti essa si riduce alla registrazione passiva di una serie di eventi già accaduti, e una serie siffatta è il perfetto equivalente del fatto naturale, e come questo si accampa in tutta la più brutale e ferrea necessità che si possa concepire. Il passato, assoggettato che sia alla legge dello spazio e del tempo e allo schema della causalità, perde ogni valore: ogni accadimento, tosto che accaduto, s'impietra in una necessità ineluttabile; nell'attimo

stesso si vanifica, assorbito dal sistema in cui ingrana, e che nella sua totalità si mantiene intatto, sia quantitativamente, sia a *fortiori* qualitativamente.

Dunque, o scetticismo o naturalismo; è quasi ovvio avvertire che questi sono gli estremi stessi del dilemma, a cui va incontro il realismo.

Contro il naturalismo, appunto, parte in riscossa l'idealismo gentiliano, forte di questa verità inoppugnabile, che il naturalismo, in base alla sua logica, deve smettere ogni pretesa di validità logica, dal momento che non può non porsi come un fatto anch'esso, anzi come la conclusione ultima della meccanica concatenazione dei fatti, alla cui legge non può sottrarsi.

D'altra parte l'attualismo vuol evitare lo scoglio del finalismo tradizionale, — forma di realismo anch'esso, per quanto meno grossolana — che, ponendo il processo storico indirizzato verso una meta anticipatamente realizzata, lo svuota d'ogni valore; e confinando questo in un punto definitivo di sbocco, sancisce la morte di ogni moto, e per conseguenza l'annullamento del valore stesso.

Ebbene, si esca dalle angustie della posizione realistica, e dalla timidezza a cui essa condanna il pensiero, e si affronti a faccia a faccia l'esame spregiudicato della storia: si vedrà allora nel modo più lampante che la soggettività è inscindibile da essa, perchè ne è l'intrinseco costitutivo. Ciò darà il coraggio necessario per affermare che nulla sta dinanzi alla mente dello storico, come suo antecedente e determinante; perchè tutto il passato è in funzione del presente, come si va scoprendo dagli storici più

scaltriti ;meglio ancora, perchè il passato vive solo nell'anello vitale che lo lega al presente, dove si rende davvero efficace e operoso, recuperando quella libertà che reca in seno l'infinita fecondità dell'avvenire. Allora, anche, il passato riacquista la sua spiritualità, riacquistando la sua attualità: da brutto meccanismo qual'era, si trasfigura nella libera attuazione della finalità immanente alla storia. E questa assurge a progresso, perchè diventa l'autoformazione del genere umano; onde qui, e solo qui, nella distesa senza barriere della storia spirituale, è dato rintracciare la vera educazione, che coincide con l'autonomia dello spirito universale, sempre scolaro perchè sempre *in fieri*, benchè scolaro solo di se stesso, e quindi a se stesso maestro.

Adunque, la storia s'identifica colla storiografia. E poichè questa è stata assimilata alla filosofia, la prima si salda intimamente alla filosofia *stricto sensu*. Il significato di questa fusione è duplice: la storia coincide con la filosofia come contenuto, poichè la materia dell'atto filosofico è vita spirituale, e quindi filosofia; e coincide come forma, perchè la ricostruzione, o valutazione, del filosofo è attualità, e questa, filosofia. Ma la prima poi non è se non la seconda, anche qui per un duplice, analogo ordine di ragioni. In primo luogo, soltanto *per imaginationem* possiamo fantasticare, in precedenza logica e cronologica alla filosofia più strettamente intesa, una realtà incondita ed eslege che dovrebbe trovare norma e senso nell'elaborazione speculativa; quando invece questo presunto caos è già tutto impregnato di legge, di valore, di significato, perchè pregno dello spirito,

che è filosofia. In secondo luogo, scrutando meglio quel cosmo che dovrebbe derivare, attraverso l'elaborazione concettuale e la riflessione storico-filosofica, dal primo mondo, si scorge che esso in effetti è il mondo primissimo; giacchè di contro allo spirito *actu* realizzantesi quale filosofia esplicita, la vita non s'accampa come un che di irriducibile perchè già realizzato; bensì la vita in tutta la sua flagrante vitalità affluisce ora in questa visione *ex professo* filosofica, che congloba in sè la prima filosofia; e questa cessa come realtà in sè, per inverarsi, o realizzarsi per davvero nell'attualità dell'atto filosofico soltanto.

Qui sembra raggiunto l'estremo limite dell'immanenza; e la negazione di ogni realismo anche nelle forme apparentemente più giustificate, — come realismo dello storico che si pone di contro i fatti storici, del critico che valuta e quindi presuppone l'opera realizzata, del filosofo che si soprinnalessa alla realtà speculata e questa abbassa a realtà naturale, — sembra rigorosamente confermata.

§ 3. — L'immedesimazione della vita colla filosofia acquista tutto il suo significato solo se viene interpretata anche in senso inverso, come compenetrazione della filosofia con la vita. Questa è la riforma propugnata dal Gentile, che innova *toto coelo* la concezione classica della metafisica, e la sottrae al chiuso della meditazione umbratile, per restituirla per la prima volta all'aria frizzante della vita più piena.

L'idealismo del Gentile, pur dando un significato alla vita, e trascendendola quindi in un certo senso, non presume di sovrannuotare alla vita stessa, quasi

privilegio di spirito saputo che disdegni imbrattarsi al contatto dell'esistenza spicciola, e voglia perciò chiudersi nel castello dei pensieri eterni e della verità esoterica, riservata ai soli iniziati; anzi, alla vita vuol aderire e mescolarsi, più ancora, penetrarla e riformarla.

Questo è il carattere peculiare e saliente dell'attualismo, che vale a contraddistinguerlo da ogni altra filosofia. Giacchè il concetto classico con cui essa ha sempre guardato a sè, è quello di una idealizzazione della vita, postuma alla vita stessa. Anche nel Croce, per citare il sistema più recente, e il più affine a quello del Gentile, la filosofia non è vita, ma comprensione della vita; per modo che questa è un antecedente necessario della speculazione, e la filosofia, in quanto tale, non interviene e non ha presa efficace sulla vita.

Tutta opposta è l'intuizione, secondo cui s'è orientata la mente del Gentile. In lui ritorna insistente questa nota della positività, nel senso migliore, della filosofia: e si capisce il perchè: essa è l'aspetto positivo del suo atteggiamento recisamente anti-intellettualistico.

Così egli fin dal 1907 scriveva: « Si chiede oggi una filosofia che non sia escogitazione artificiosa dell'intelletto, ma creazione operosa dell'uomo nella sua interezza, come ragion teoretica e come volontà, come attività insomma, che sia o debba essere capace di spingersi oltre il fenomeno e fissarsi nel reale » (1). E ancora più nettamente si esprimeva

(1) *Il concetto della Storia della Filosofia*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 122.

nel discorso con cui inaugurava il « Circolo filosofico » di Palermo, nel 1912: « La filosofia in quest'ultimo decennio ha subito una grande trasformazione. Non è più quella filosofia che lasciava agli uomini pratici il mondo, realtà viva e concreta, per sequestrarsi nelle nuvole e nell'astratto. Di quella filosofia ridiamo anche noi, perchè una filosofia appartata dalla vita è pure una vita appartata dalla filosofia, ossia è il fallimento della filosofia. La quale, se ha un valore, deve penetrare di sè la vita umana e governarla, informarla di sè. Una filosofia sequestrata dalla vita comune è anche divisa nello spirito del filosofo dall'uomo che è pure nel filosofo; perchè se il filosofo si rinchiude nel suo mondo intellettuale, l'uomo resta sempre immerso nella realtà sociale e nel tutto. Onde quella filosofia riuscirà una verità della mente, senza essere una verità del cuore ». E concludeva così: « La filosofia oggi è diventata cosa seria, cosa di tutta l'anima nostra, la nostra fede, il nostro mondo, la nostra legge » (1).

Per il Gentile, separare le idee dai fatti, la critica dall'attività fattrice, la speculazione dalla vita, è un errore di pratica — di pedagogia, di morale, di politica, — perchè è prima di tutto un errore di teoria; ond'egli coerentemente conclude alla politicità della speculazione. Proposizione scandalosa soltanto per chi si lascia abbagliare dalle distinzioni grosse che l'empiria viene accumulando. Certamente, a prender qua una proposizione fissata di filosofia, e là un momento politico astratto, il divario è

(1) *Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo*, pagine 9-10.

enorme: come riuscire ad assimilare la vita politica, che è la mobilità per eccellenza, con la natura statica del sistema filosofico, la universalità di questo, che dà fondo, o pretende dar fondo all'universo, con la particolarità transeunte di quella? la forza e la fecondità violenta dell'una, con l'idealità e la dignità oziosa dell'altra? E poi, non sta di fatto che la politica, con gli istituti in cui si concreta, vive di vita propria, e tutte le filosofie reali e possibili si dimostrano impotenti a suo riguardo?

E' il solito ragionamento dell'intellettualismo, e a scazarlo occorre vincere questa esteriorità reciproca di momento a momento, e di oggetto a soggetto. Quella realtà politica che siamo inclinati a riporre in un sistema in sè e per sè, la riflessione ci rende accorti che crolla e s'annienta, tosto che venga a cascar fuori dell'attuosità dello spirito, che in quella non ripone più fiducia, e cui pertanto non regge più.

E lo spirito qui, da capo, non è un'entità: è un popolo vivo, storicamente costituito, intreccio indissolubile di idee e di sentimenti e di fede pratica: è insomma una filosofia incarnata. Così, deve dirsi che tutta la vita politica cade non *inter homines*, ma in *interiore homine*, e però nella filosofia.

D'altra parte, la filosofia riacquista quella flessibilità e progressività che sembrano proprie esclusivamente della vita politica, tosto che si deponga la pretesa di rinchiudere la filosofia nei sistemi sigillati, — monumenti venerandi ma polverosi, oggetto d'una ammirazione tanto più profonda quanto più superficiale, — e ci si accinga a coglierla quale sgorga vibrante dall'animo del filosofo: si rende allora mani-

festo che la filosofia è atto di vita — tutta la vita nel suo pieno anelito all'essere imperituro. Ma questo atto, poi, affonda — e non può diversamente — le sue radici nel terreno circostante, che è un terreno storico; e s'alimenta dei succhi della vita ambiente, che di necessità è politica, nel senso migliore del termine, come vita di interessi concreti e umani, i quali necessariamente troveranno la loro rispondenza e getteranno il loro riflesso nella speculazione cosiddetta pura.

Questa è la politicità della filosofia; che al filosofo fa obbligo di assumere posizione di fronte alla vita intera, giacchè invano egli tenterebbe di sottrarsi alle esigenze della vita, o di sottrarre questa all'invadenza della propria dottrina. La posizione così detta intellettuale equivale a una professione di fede, meglio, a un posto di combattimento che vincola ed esige tutto l'uomo, — quell'uomo che non è mai un fantoccio posticcio, ma un uomo in carne ed ossa, immerso nel vivo della realtà umana, membro attivo e produttore di una comunità, cittadino di uno stato, cooperatore d'un'opera di educazione sociale, che per circoli concentrici si slarga all'infinito.

Per tal modo riesce impossibile alla filosofia di mantenere il suo atteggiamento intellettualistico; ed essa deve, volente o nolente, considerarsi fondatrice non pure del mondo intellettuale, ma del mondo, senz'altro. Per capacitarsene, basta riflettere che ogni più modesto pensiero nostro presuppone e riassume un lavoro speculativo più che bimillennario, grazie a cui si son venute elaborando le categorie costitutive della nostra mentalità. Onde si giustifica su questo

terreno quella deduzione delle categorie già stata criticata in sede speculativa. La deduzione, come problema metafisico, è assurda: voler fissare i modi dell'attività trascendentale dell'Io puro, è quanto voler assegnare organi prefissati alla funzione di una attività, che si crea essa, di volta in volta, insieme con la funzione l'organo sempre nuovo. Ma guardata dal punto di vista storico-filosofico, ogni deduzione è del tutto legittima, perchè si rivela come un frammento, o una posizione, tuttavia assoluta, di quell'eterna deduzione in cui consiste la storia del pensiero, epperò dell'universo. Cosicchè, se la categoria di Spinoza è la sostanza, questa diventa una posizione assoluta del reale fatto autocosciente e costituitosi *sub specie aeternitatis*; e se la categoria di Kant è la causalità, la natura s'illumina a questa nuova luce, ond'è resa intelligibile, e si costituisce tutta quanta *sub specie causalitatis*.

§ 4. — A questa legge non s'è sottratta nessuna filosofia; il merito dell'attualismo sta nell'averne assunta in sè l'intima consapevolezza. Onde esso non presume di solidificare la realtà in una formola concettuale data una volta per sempre; o di gettare la rete delle proprie idee su di una natura tutta spessor e incessante trasmutazione, costringendola a ritirarsi per ogni verso dal tessuto troppo rado ed esile delle sue maglie; ma l'attualismo, con piena coscienza, compenetrando di sè il reale tanto da renderlo se stesso, incide con l'idea nel nocciolo più intimo dell'essere.

Nell'idealismo attuale rimane fermato saldamente

questo punto: che la formula è vera nel giro della dimostrazione, la definizione nel circolo del sistema. Ora come si dimostra qui la formula, o la legge, che è poi la filosofia? Qual'è il sistema in cui essa si giustifica realizzandovisi? Esso è la storia: e pertanto nella storia sbocca questa filosofia.

Non dunque istantaneità, ma processualità del principio, che s'invera nel processo storico. E così lo spirito, che è la filosofia stessa, inizia il suo moto, lungo il quale s'aliena da sè per disperdersi nel contingente e nel transeunte, nella moltitudine degli oggetti e dei fatti. Ma questo perdersi è il suo ritrovarsi; giacchè lo spirito, abbracciando questa alterità, ritrova e abbraccia sè stesso. Così lo spirito è veramente attuario, in quanto fa corpo col reale tutto, facendo corpo colla storia; sicchè non v'ha cosa per eterogenea e antipsirituale, o per divina e trascendente che sia, in cui esso, lo spirito, non si riconosca, come si riconosce il creatore nella sua genitura.

Da per tutto dunque lo spirito ritrova sè stesso, incarnato e reso vario e colorito. Ma lo spirito, conforme alla sua legge, n'è inappagato sempre, e trascorre sempre oltre, perchè in nulla riscontra l'immagine sua compiuta; finchè finisce col trovarsi a faccia a faccia con sè stesso: « *Tad twam asi* »: questo che tu cerchi sei tu stesso, sei l'atto in grazia di cui tutto è. Onde la storia-filosofia rifluisce nella filosofia, che è, beninteso, filosofia-storia, o principio in atto della novella vita.

Questo sviluppo storico e filosofico insieme, questa circolarità dello spirito, è il ritmo dell'atto puro.

Sicchè in definitiva tutto poggia su questa base

unissima e puntualissima dell'atto, che è alla radice e al vertice del sistema: che è autocoscienza, e autocoscienza in progresso. Onde filosofia è il primo albore dello spirito, e filosofia è il meriggio splendido della sua vita, che è un atto solo perpetuamente in atto, di cui ogni spirito ad ogni grado è momento, o posizione assoluta.

CAPITOLO VIII

IL VALORE DELL'ATTUALISMO

SOMMARIO. - § 1 Che cosa significa l'attualismo. - § 2. Le accuse di fenomenismo, di misticismo, di irrazionalismo, di agnosticismo, mosse all'attualismo. - § 3. La legge dell'attualismo e il progresso del pensiero. - § 4. Il valore nazionale e l'originalità dell'attualismo.

§ 1. — Come ogni vero pensatore, Giovanni Gentile ha un'intuizione fondamentale che costituisce la formola generatrice del sistema, un primo nucleo, che infaticabilmente ripensato e approfondito nella sua fecondità ideale, arriva a esprimere da sè quel segno a cui immanentemente da principio tendeva.

Il centro dell'idealismo attuale sta nella concezione della realtà come atto. Ebbene, questo è appunto il conoscere preso nella sua purezza o apriorità, — quel conoscere che il Gentile, fin dalla sua tesi di laurea, aveva inteso come sintesi a priori o forma assoluta, che genera a un sol parto se stessa e la sua materia.

Fisso dunque nel principio che dal soggetto in quanto tale doveva scaturire tutta la realtà, egli ha rivolto tutti gli sforzi a concepire il soggetto in maniera adeguata a questa sua funzione assoluta, rianodando così la propria meditazione al trascenden-

tale kantiano, all'equazione hegeliana di essere e pensare, e infine al concetto, dallo Spaventa propugnato, dello spirito come autocoscienza. Tre pensieri, che per Gentile sono un pensiero solo, giacchè la storia della filosofia, per lui, costituisce tutta quanta una filosofia in perpetuo sviluppo. In questo è dato cogliere la persistenza di un tema unico, la cui esecuzione, pur fra mille variazioni e dissonanze, sprigiona un'armonia sola. Eterno problema, eterna soluzione, aveva già ammonito lo Spaventa. E qual'è questo eterno problema che affatica la forza inesauribile del pensiero? E' il problema del pensiero stesso, che s'agita da ogni filosofia, benchè con più o meno di consapevolezza.

Adunque, facendo il problema della conoscenza fulcro della propria speculazione, il Gentile sente di essere nella luce nonchè della filosofia moderna, di tutta la filosofia; sì che la storia di questa rimane aderente al suo pensiero; che interpretando e sviluppando quella prima, appaga la sincera esigenza del pensiero in universale.

Questa è la migliore apologia che si possa fare dell'attualismo, orgoglioso di sentire la propria giustificazione scaturire da tutto lo sforzo del pensiero umano nel suo incessante travaglio; e consapevole altresì che questa storia, a sua volta, acquista senso e nuovo valore dalla verità ora fatta ostensibile, e potenziata di nuova consapevolezza. Così, l'unità assoluta del pensiero dimostra la propria efficacia, col l'assorbire e risolvere in sè le antinomie via via insorgenti sul terreno storico-speculativo: tutte le dualità di Dio e mondo, natura e spirito, assoluto

e relativo, valore e disvalore, eterno e temporale, trovano nell'atto puro la loro composizione; come la trovano i dissidi dell'arte e della religione, della scienza e della filosofia, della teoria e della volontà. Financo l'ultimo, supremo dualismo, che sembrava opporre una resistenza insormontabile, quello della vita e della filosofia, o della storia e della filosofia, deve arrendersi al metodo dell'immanenza attualistica.

S'intravede così il perchè della rigorosa sistematicità del pensiero gentiliano: guardato da un verso, esso rivela nella sua trama complessa i fili convergenti di una speculazione due volte millenaria, con tutti i problemi che vi si riannodano; e guardato da un altro verso, si dimostra semplicissimo, perchè incentrato in un concetto unico, sempre presente allo spirito, essendo lo spirito stesso; benchè penetrare davvero questo concetto, come il Gentile esige da noi, richieda uno sforzo non lieve, e l'abbandono di abitudini inveterate e quasi istintive di pensiero.

Di qui il senso grandioso di unità emanante dal sistema: in esso veramente s'incontrano l'uomo e Dio, la natura e lo spirito, cielo e terra, tanto ampio e possente è il suo respiro. Onde il processo umano è fatto processo teogonico, perchè si attua nella storia, che è la realizzazione del regno di Dio, come progressiva, infaticata generazione dei valori assoluti; e all'uomo è porto il salutare conforto di poter cogliere in se l'afflato della vita divina, e di sentire che nessun palpito, nessuna intenzione, nessuno sforzo suo va perduto, ma che tutto s'eterna nello spirito perennemente in atto.

Di qui ancora il carattere che potremmo dire attivistico, o volontaristico, di questa filosofia; giacchè, il pensiero è eminentemente attuario, e il mondo resta sospeso, di volta in volta, al pensiero; anzi è il pensiero stesso nella tensione della sua energia; non essendoci altro mondo all'infuori di quello che il pensiero in atto, sempre, pensa.

Per ciò stesso il carattere morale le inerisce intimamente, dal momento che essa inculca all'uomo la coscienza della creatività, assoluta perchè libera, del pensiero; così, il mondo è fattura nostra, e noi proviamo operando quella gioia che è inscindibile da ogni attività verace, e nell'atto nostro impegniamo *ex integro* noi stessi, — quel noi in cui si suol distinguere il percepire dal volere, e il volere dal sentire, ma che è un tutto senza parti: il divampare dello spirito da se stesso: calore d'azione, luce di pensiero, fiamma di sentimento.

Onde la religiosità dell'idealismo del Gentile, non ostante, anzi, in grazia del suo carattere immanentistico. Esso non concepisce possibile che l'attività religiosa si rincantucci in maniera tale che al di qua, o al di là, rimanga tutto il restante dell'uomo, che è, oltre che credente, scienziato, cittadino, artista, filosofo. L'attività religiosa si celebra dovunque sono impegnate le sorti del tutto; e, già si sa, le sorti del tutto, pel Gentile, dipendono, anzi vivono nell'atto dello spirito. Dove c'è pensiero che pensa per davvero, educando sè da se stesso e ponendosi come verità assoluta, o assoluto dovere, perchè pensa per tutti, e com'è doveroso per tutti pensare, — come avviene per esempio nella concretezza della realtà

educativa, — ebbene, lì c'è la celebrazione dello spirito religioso.

Grazie a questa filosofia viene così sanata una delle piaghe più dolorose del nostro spirito nazionale: la separazione degli interessi più umani e vitali, — gli interessi etici e religiosi — dai bisogni speculativi e, in genere, conoscitivi. L'uomo del Rinascimento seguace della dottrina della doppia verità, che si sequestra nei suoi studi speculativi o naturalistici o si abbandona ai fantasmi dell'arte, e presta un ossequio meramente formale alle istituzioni storiche che lo attorniano, e cui egli in effetti scalza, facendosi forte della legge per cui altro è il pensare e altro il credere, altro il dire altro il fare, o quanto meno rimane chiuso alle ragioni della vita pratica, giustificando la sua neghittosità colla divisa *parum de Deo, nihil de principe*; lo stesso seguace della filosofia bruniana, per cui c'è una verità speculativa il cui dominio spetta incontestabilmente al filosofo, ma c'è poi, al di sopra, la verità di fede riserbata al teologo; possono pensare in tal guisa in quanto la verità scientifica o artistica è tenuta come cosa particolare che adorna il cervello, ma non impegna la volontà, che invade magari l'intelletto, ma non assorbe l'anima, l'uomo. Donde la retorica, e l'accademia, e l'arcadia; donde, soprattutto, la fiacchezza morale che deprime la nostra coscienza nazionale nel '500 e nel '600.

Ma se la verità scientifica, se il magistero dell'arte smettono il carattere estrinseco e particolare, e si rivelano universali nel senso pregnante del termine, perchè dotati d'una fecondità e d'una diffusibilità in-

calcolabili; e questo a sua volta, perchè contengono in sè, più o meno contratto, l'universo; è evidente che il dissidio che dilacera la personalità viene a cessare, e l'uomo vien restituito alla sua interezza. Per modo che alla vita pratica e religiosa si partecipano tutta la chiarezza, la libertà, la razionalità del pensiero; e viceversa al pensiero vengono conferite l'energia, la serietà e l'imperatività proprie della vita morale e religiosa: non c'è e non ci deve essere filosofema in cui non si rispecchi tutto l'uomo, tanto da equivalere a una fede professata; come non c'è fede vissuta che non denoti lo sforzo del pensiero più strettamente speculativo, e la nobiltà morale della volontà che quello presuppone.

Ma proprio per ciò questa filosofia induce un senso trepido di responsabilità nel cuore dell'uomo, oramai convinto che la sorte del tutto è commessa a lui; convinto altresì che il male, l'errore, il falso, appunto perchè dialetticamente superati nell'atto positivo, sono sempre lì, latenti in lui; e che il disvalore è ciò con cui gli incombe l'obbligo di lottare ad ora ad ora. E ritorcendo un proverbio assai popolare — che il meglio è nemico del bene — questa filosofia può asserire che il bene, proprio esso è il nemico del meglio, dacchè questo è il vero bene; e che l'adagiarsi nello sforzo compiuto, nel tranquillo e indisturbato possesso, segna la morte dello spirito.

Così un compito infinito è proposto all'uomo, per cui più è il da fare che il fatto; e tutte le vette conquistate sono nulla a petto dello slancio verso l'avvenire; e la ricchezza ereditata dal passato è effettiva in quanto riopera nel pensiero attuale che la

determina ulteriormente, e perciò l'arricchisce e la transvaluta; e non c'è splendore di forma, non potenza abbagliante di vero, non sublimità di spirito etico che una volta realizzati possano contenere la vita irrompente dello spirito, che anela a infuturarsi nell'eterno — in Dio.

Senonchè, l'infinità qui non va intesa secondo il numero, altrimenti si spianterebbe alla radice l'energia dello spirito, costretto a vedersi rifratto in una moltitudine di momenti l'uno fuori dell'altro, e quindi l'uno all'altro equivalente, — donde una sorta di positivismo, che lascerebbe svaporare dall'atto tutto il valore —; e neppure è una infinità escatologica, che dovrebbe trovare a un dato momento il suo arresto definitivo — donde il pericolo d'ogni misticismo —; ma è l'infinità propria della Storia, dove ogni momento si pone come conclusione di tutto il passato, e inizio di tutto l'avvenire, e in questo suo librarsi si configura come l'assolutezza stessa del pensiero divino, l'istante estraporaneo dell'eternità.

Il compito dello spirito è dunque il compito sempre determinato che la storia ci assegna; il compito che il nostro dovere di volta in volta esige; il compito che l'ideale ci addita, compito tanto più verace, tanto più fecondo, quanto più in alto avremo collocato l'ideale.

§ 2. — Questa filosofia ritorna dunque alla vita, porgendo all'uomo una parola viva di fede. Non costipa la vita in una macchinosa costruzione, ripugnante insieme e alla vivacità e alla complessità sua, nè confina la verità in una realtà remota dal-

l'uomo; piuttosto invita l'uomo a ritornare in sè stesso, in quel sè profondo dove è dato ritrovare il tutto a parte a parte, e da prima il valore e quasi il gusto di ogni cosa.

Così essa s'inserisce nella tradizione più schiettamente umanistica della filosofia, e leva anch'essa il grido che ad ora ad ora più insistente echeggia nella storia del pensiero, da Socrate a S. Agostino, a Cartesio, a Vico, a Kant, a Spaventa: o uomo, non voler fare violenza a te stesso, nel cercarti fuori di te: rientra nel tuo essere intimo: chechè tu vada cercando, *intus habes quod poscis*.

Intorno a cotesto suo atteggiamento giova fermarsi, poichè questo è uno dei punti che più facilmente si presta a essere frainteso e impugnato.

Già l'accusa di positivismo lanciata contro l'attualismo in ordine al problema dei valori, quasi che esso conducesse alla loro obliterazione per una troppo stretta aderenza alla positività della storia, dilegua, allorchè s'intenda la dialettica dell'atto in tutta la sua interezza. Così qui gli si potrebbe imputare una sorta di fenomenismo ateleologico, in grazia di questa assolutezza dell'atto in cui il cosmo si rinchiusa, specie di lampeggiamento misterioso che romperebbe di tratto in tratto la tenebra dell'essere, non si sa come nè perchè; oppure gli si potrebbe muovere l'appunto di misticismo, perchè questo atto, in quanto infinito e intrascendibile, finisce col non distinguersi più da alcunchè collocato fuori, nè da se stesso, non esistendo differenze interne all'atto.

Le due accuse, se si guarda bene, si equivalgono;

e di necessità, perchè partono dai due avversari che il Gentile ha superati nella sua concezione: il naturalismo e il misticismo. Il primo non ravvisa più le fattezze della sua natura nell'attualismo; come il secondo non vi ravvisa le fattezze del Dio trascendente; ma l'uno e l'altro, poi, muovono da un punto di vista unico, quello dell'oggetto.

Per l'attualismo, come ormai è chiaro, questo punto di vista è assurdo: per esso non c'è altra realtà all'infuori di quella che si realizza, o meglio auto-realizza; e questa è lo spirito, come spirito assolutamente nostro, o attuale. Per modo che tutto quello che dagli avversari si ricerca, è immanente, perchè tutto, in concreto, punta e fa perno nell'atto nostro.

Ma anche qui bisogna intendersi, per non interpretare questa affermazione come una sentenza di morte pronunciata contro ogni filosofia, anzi contro qualsiasi pensiero scientifico. La definizione — si potrebbe dire — da questo punto di vista è vana, perchè astratta. L'imperativo dell'attualismo non è: « Definisci, rifletti, contrapponi a te », ma piuttosto: « Realizza! » Dunque si tralasci ogni lavoro concettuale, ogni elaborazione riflessa, e ci si abbandoni al flusso del pensiero in atto, che nel suo procedere irresistibile fonde ogni concrezione oggettiva, ogni ostacolo di legge fissata. Ma si casca allora in una specie di slancio romantico, in una volontà di vita insaziabile perchè perpetuamente instabile, piuttosto contingente che libera, piuttosto organica — perchè istintiva e irresistibile, — che spirituale. « Non definire lo spirito », ecco la legge attualistica, che, se

applicata, porterebbe all'irrazionalismo e all'intuizionismo.

Cotesta è la falsificazione, o quanto meno, lo sviluppo unilaterale del pensiero gentiliano; il quale non vieta, nè di fatto si preclude il modo di definire lo spirito. Il Gentile mette soltanto sull'avviso che lo spirito non si può ritrovare là dove di solito lo si colloca, cioè *in altro* — sia pure questo *altro* battezzato come coscienza, Dio, o Spirito assoluto —; mentre è dato coglierlo solo in *sè*, e questo *sè* è l'atto del nostro pensiero che afferma l'*altro*. Ed ecco, si dirà, che il Gentile in codesto modo ha già definito lo spirito; quindi l'ha oggettivato, quindi trasceso e degradato da *atto* a *fatto*; e coglie così non propriamente lo spirito, ma il suo opposto, mentre quello è rimasto alle spalle della definizione, e sarà veramente l'atto (trascendentale) onde questo spirito (definito, e quindi non più spirito) si definisce. Dunque si ha ragione di dire che lo spirito s'avvolge in una reduplicazione infinita, e non si coglie mai. Ma poichè lo spirito è tutto, come principio di tutto, l'attualismo casca nell'agnosticismo, o se piace meglio, nel misticismo.

Ora, il Gentile è disposto, in un certo senso, ad accettare questa interpretazione del suo pensiero: l'atto è il trascendentale per eccellenza, e non può essere colto come tale. « Ma l'accusa di misticismo, — lasciamo la parola a un avversario che ha accuratamente meditato l'attualismo, — avrebbe efficacia se quell'Io trascendentale inobiettivabile avesse come inobiettivato alcuna realtà ontologica; chè allora sì vi sarebbe qualcosa a un tempo reale e non cono-

sciuta. Ma come inobiettivato, e anche inobiettivabile, in una parola come *per sè solo* l'Io trascendentale è, al pari della categoria kantiana, inesistente: la sua realtà sta tutta nell'incarnarsi, che faccia nell'oggetto sperimentale » (1).

Tutta l'apparenza di misticismo e di irrazionalismo dell'atto deriva dall'esigenza del *constatare* che in noi è, per così dire, irresistibile. Ciò che è si constata. Il Gentile vi fa vedere che questa realtà constatata è in funzione dell'atto. Ma l'atto da capo si constata? No, per la contraddizione che nol consente; perchè è condizione del conosciuto, non il conosciuto, soggetto, non oggetto. Ma allora non si conosce? Anzi, si conosce sempre, è l'assolutamente conosciuto: la sua realtà essendo la sua fecondità o attività, dall'esperienza se ne induce e arguisce il soggetto, come dall'opera l'artefice; o meglio, essendo l'atto *conscientia* o *conceptus sui*, conoscendo il mondo, la natura, la storia, si conosce lo spirito.

Adunque il Gentile colla sua filosofia non deduce lo spirito — compito assurdo del naturalismo, — e nemmeno lo trascende, — contraddizione intenzionale del misticismo —: lo realizza, semplicemente. Realizza lo spirito, e lo realizza come atto, conforme alla sua filosofia. Per modo che l'atto e la sua filosofia fan tutt'uno; quindi non scetticismo, nè agnosticismo, ma immanentismo assoluto.

La realtà è stata sempre quale la filosofia l'ha speculata. La realtà diventa materiale quando il pensiero l'afferma tale. Qui è la contraddizione del ma-

(1) G. BONTADINI, in appendice alla *Filosofia di G. Gentile*, di E. CHIOCCETTI.

terialismo e del naturalismo: affermare la realtà come natura, e non poter affermarla così se non idealmente, cioè idealizzandola. L'attualismo supera questa contraddizione: scorgendo che ogni realtà affermata è la realtà stessa del pensiero che l'afferma, pone la realtà come spirito. Ma questa realtà che è spirito, da capo, non è una realtà semplicemente concepita; chè altrimenti saremmo nella situazione precedente: s'identifica invece coll'atto stesso che la afferma.

La filosofia gentiliana è dunque pienamente coerente: essa giustifica se stessa riversandosi in quella realtà che solo è consentito di affermare; e giustifica nel tempo stesso tutte le filosofie precedenti. Tutte difatti perseguono la progressiva consapevolezza dello spirito, o la costante spiritualizzazione del reale; benchè in maniera inadeguata, perchè contraddittoria alla realtà stessa dello spirito affermantesi in atto in quelle filosofie.

§ 3. — E' vero che in questa guisa l'attualismo sembra incappare in una difficoltà non meno grave. Dunque. si dirà, se il processo storico coincide col processo logico, la storia della filosofia si conclude coll'attualismo: ormai, con questo, il pensiero è pervenuto alla piena e definitiva consapevolezza di se stesso: siamo alla ragione tutta spiegata, all'Idea che è in sè e per sè; e la morte del pensiero è decretata. Illazione necessaria e nondimeno contrastante con l'orientamento storicistico che l'attualismo si vanta di possedere; contrastante in modo ancora più stridente colla legge ch'esso stesso pone al governo

dello spirito: la legge dialettica. Ma se la *sua* filosofia e la filosofia combaciano, la scienza ha trovato le sue colonne di Ercole.

Ora, che la filosofia coincida colla *sua* filosofia, e questa si ponga come filosofia definitiva, il Gentile potrebbe anche concedere, purchè ciò s'intenda come va inteso. Ogni filosofia non è stata mai altro che questo: la filosofia; sebbene con scarsa coscienza di questa sua assoluta affermatività.

Per il Gentile, in piena coerenza colla dottrina dell'atto, la propria filosofia — quest'atto concretissimo — risolve in sè ogni filosofia; e nel tempo stesso questa affermazione, anzichè rimanere gratuita, viene giustificata nell'ambito e colla concezione integrale dell'attualismo. Analogamente, se la filosofia del Gentile si afferma, come fa senza dubbio, definitiva, segue la legge per cui ogni atto di pensiero, in quanto conclusivo di un certo processo necessario, riesce essenzialmente dogmatico, e, come verità spaziente all'infinito, si prospetta come inamovibile ed eterno.

Ma poi, ci si immedesima in disposizione cordiale collo spirito della dottrina, si procuri di ascoltarne il senso più segreto che l'informa, e allora un monito solenne ne proromperà, quello stesso dell'entusiasmo del Campanella: « Pensa, uomo, pensa ».

Questa è la legge dell'attualismo, che all'uomo impone di non ristare mai, se vuol attingere la sua destinazione; questa è la legge che l'attualismo applica a se stesso. Sì, perchè esso suggerisce, a chi vuole penetrarlo, di ripercorrere personalmente questo movimento di pensiero onde si costituisce, non essendoci dimostrazione apodittica, non deduzione

probante se lo spirito non rifà a grado a grado la verità che presume di avere dinanzi; e con questo l'attualismo già appresta le condizioni alla vita novella, perchè ripensamento è svolgimento, incremento, e lo spirito che concesce, non aggiunge materia a materia, ma s'innova *secundum se totum* e si transvaluta.

Così l'attualismo, anzichè sbarrare il passo al progresso della filosofia, generosamente schiude al pensiero le vie dell'avvenire.

§ 4. — Ci sia lecito chiudere questo profilo, rilevando due caratteri che sono peculiari all'idealismo del Gentile, e ne suggellano insieme l'alta originalità e il valore nazionale.

Tutti sanno come lo spirito filosofico italiano sia stato caratterizzato, anche da storici recenti, come spirito artistico, quindi individuale e frammentario.

Nella storia della filosofia italiana si fa palese la mancanza della continuità, della tradizione, della scuola. Abbiamo pensatori geniali, un Bruno, un Campanella, un Vico, che precorrono il moto del pensiero europeo; ma ognuno di essi è una forza individuale che si erge solitaria, e rimane senza seguito. La nostra storia è, in certo senso, un cominciare sempre da capo. Questo non è giovato alla fortuna del nostro pensiero, impedendogli, da una parte, d'improntare di sè un secolo e una civiltà, e dall'altra, d'influire efficacemente sul corso della speculazione europea; non è giovato sopra tutto alla fortuna politica del Paese, che richiede prima di tutto continuità e saldezza di tradizione.

Orbene, chi prende a considerare la filosofia in

Italia, dalla metà circa del secolo scorso in poi, non può non riconoscere una continuità di pensiero nel filone che prende inizio dalla speculazione del Galluppi e del Colecchi, e si prolunga attraverso il Rosmini e il Gioberti da una parte, attraverso lo Spaventa e Donato Jaia dall'altra. A questa tradizione, anzi, più su ancora, al Cuoco e al Vico, si riallaccia consapevolmente l'idealismo del Gentile; il quale, seguendo le orme dello Spaventa, ha inteso ridare una coscienza filosofica all'Italia, dandole prima di tutto nozione del suo passato speculativo.

In grazia di questa aderenza alla tradizione nazionale, di cui svela il motivo più intimo, il Gentile, nutrito di tutto il meglio del pensiero europeo, è riuscito a fondare una filosofia, che può dirsi a buon diritto schiettamente italiana; e con ciò stesso, promuovendo la conoscenza della nostra storia e attirando a sé gli spiriti meglio dotati, è riuscito a fondare una scuola, — cosa forse screditata agli occhi di taluno, perchè suggerente immagini di meccanismo e di passività, ma non priva di valore e di efficacia in Italia, dove può costituire un valido antidoto allo sfrenato individualismo della coscienza comune.

D'altra parte, l'idealismo attuale non abdica per un malinteso e peggio fondato interesse nazionale, alla legittima pretesa all'originalità. Anzi, se di un vanto può ornarsi, cotesto è il carattere della freschezza e della novità. Grazie a esso l'Italia si proclama alla testa del movimento speculativo mondiale, nella certezza d'aver dato alla filosofia universale un pensiero che non potrà morire.

Questo suo lato nuovo e originale, in grazia di

cui esso riesce tanto suggestivo, sta in ciò: che l'*emendatio intellectus* a cui esso invita gli spiriti, si fonda su di un'*emendatio cordis*.

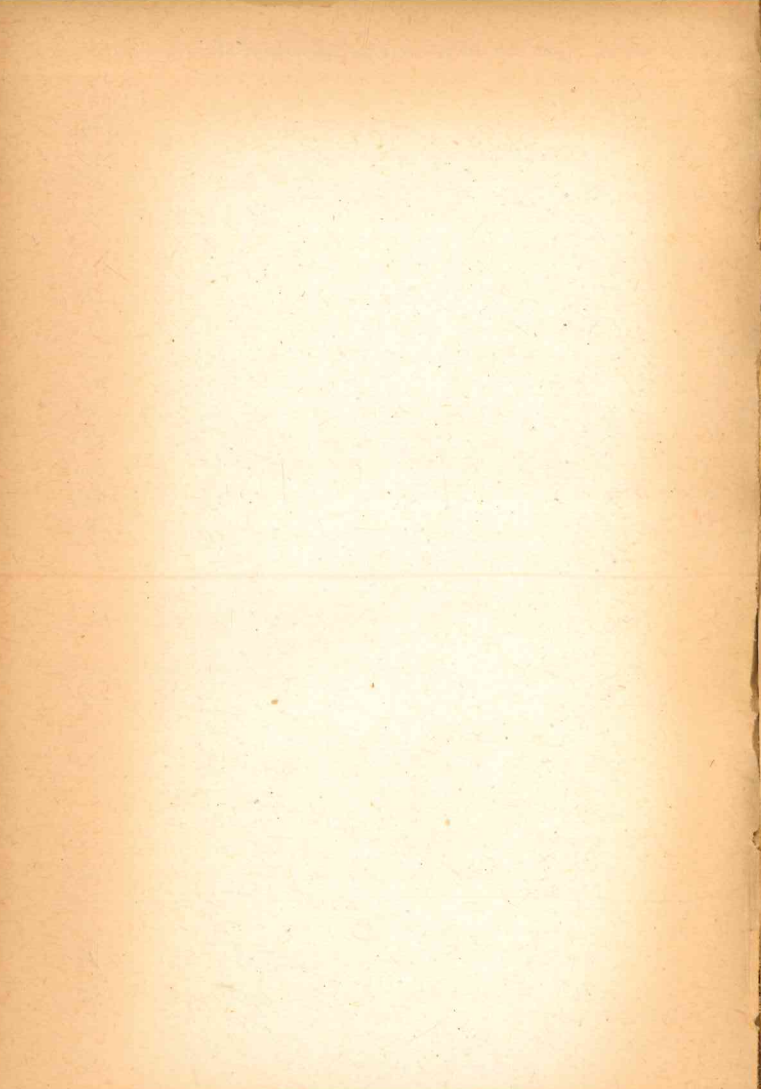
Non è caso che idealistica si chiami questa dottrina, e che abbia preteso al titolo di idealismo ogni filosofia rivolta a giustificare il valore morale: il naturalismo, anzi l'intellettualismo in genere, per attestazione universale, non è in grado di fondare i valori, o in altre parole, di appagare le esigenze etico-religiose dello spirito umano. Soltanto, v'ha questo: che grazie all'attualismo per la prima volta si vede chiaro nella connessione intima dei due significati dell'idealismo. Ora, dice il Gentile: la realtà è atto; e gli avversari ridono. « Dunque, essi rispondono, è atto il mangiare, il bere, ecc.; ma se coll'atto voi alludete al fare, al muoversi, ecc., noi v'intendiamo; ma questa è una trivialità; se per atto intendete quell'operazione misteriosa che voi chiamate autocoscienza, noi quest'atto non lo vediamo ». Già, risponde il Gentile, è quel che capita a chi cerca Dio e non lo vede; gli è che lo cerca dove non dovrebbe; gli è soprattutto che non l'ha mai cercato. Cercare è ritrovare, e quel Dio che rincorriamo nella materia, nei cieli, o nella natura in genere, non ci si svela mai e poi mai. Il Dio che si lascia conquistare, è il Dio che portiamo dentro il nostro cuore: è il Dio che realizziamo.

Così Kant, ai critici che rimangono a guardare il suo sistema etico dall'esterno, e non riescono a vedere quella legge e quella volontà universale, che egli assume a fondamento di ogni operare morale, può ribattere che l'inintelligenza del suo pensiero è

scarsità di cuore, difetto di volontà morale: se la legge morale non si realizza, se prima di tutto non sentiamo in noi l'imperatività della norma, o quel dovere che è unico, perchè è base di tutti i doveri, il kantismo si riduce a un accozzo di parole senza senso.

Ebbene, questa riforma morale, che deve condizionare l'atteggiamento teoretico, e quindi la comprensione della verità, — in una parola, farci penetrare il mistero del mondo — è ciò che l'attualismo esige da noi. Chè se lo scetticismo è sempre stato debellato per una confutazione che diciamo pratica, rivelante *ad oculos* la sua inconsistenza, perchè se esso si realizza, si nega; il rapporto si rovescia in pieno allorchè si tratta dell'attualismo: la sua verifica è eminentemente pratica, perchè pensarlo è attuarlo, e quindi verificarlo: *fac et videbis*.

FINE



BIBLIOGRAFIA

OPERE DI GIOVANNI GENTILE

Delle Commedie di A. F. Grazzini detto il Lasca, Pisa, 1896 (dagli *Annali della R. Scuola Normale super. di Pisa*).

Rosmini e Gioberti, Pisa, Spoerri, 1898.

La filosofia di Marx, Pisa, Spoerri, 1899.

L'insegnamento della filosofia nei Licei, Palermo, Sandron, 1900.

Dal Genovesi al Galluppi, Napoli, ed. della Critica, 1903.

Studi sullo Stoicismo romano del I. sec. d. C., Trani, Vecchi, 1904.

Giordano Bruno nella storia della cultura, Palermo, Sandron, 1907 (ristampato nel vol. *G. Bruno e il pens. del Rinascimento*).

Scuola e filosofia, Palermo, Sandron, 1908 (rist. nel v. *Educazione e scuola laica*).

Il Modernismo e i rapporti fra religione e filosofia, Bari, Laterza, 1909, 3^a ed., 1926.

Lettere inedite di V. Gioberti e saggio d'una bibliografia dell'epistolario, Palermo, 1910.

Bernardino Telesio, Bari, Laterza, 1911 (rist. nel v. *I problemi della Scolastica*).

La Riforma della dialettica hegeliana, Messina, Principato, 1913, 2^a ed. 1923.

I problemi della Scolastica e il pensiero italiano, Bari, Laterza, 1913, 2^a ed. 1923.

Sommario di Pedagogia come scienza filosofica, Bari, Laterza; I, 1913; II, 1914; 3^a ed. 1924.

Bibliografia delle lettere a stampa di V. Gioberti, Pisa, 1915.

Documenti pisani della vita e delle idee di V. Gioberti, Pisa, 1915.

L'esperienza pura e la realtà storica, Firenze, Libreria della voce, 1915.

Studi Vichiani, Messina, Principato, 1915.

Teoria generale dello Spirito come atto puro, Pisa, Mariotti, 1916, 4^a ed. Bari, Laterza, 1924.

I fondamenti della filosofia del diritto, Pisa, Mariotti, 1916; 2^a ed. Roma, De Alberti, 1923.

Per la riforma degli insegnamenti filosofici, Catania, Battiato, 1916; rist. nel v. *Educazione e scuola laica*.

Sistema di Logica come teoria del conoscere, I, Pisa, Spuerri, 1917; 2^a ed. Bari, Laterza, 1921; II, Bari, Laterza, 1923.

Le origini della filosofia contemporanea in Italia: I, *i Platonici*; II, *i Positivisti*; III, *i Neo-kantiani e gli hegeliani*, Messina, Principato, 1917-1923.

Il tramonto della cultura siciliana, Bologna, Zanichelli, 1918.

Il carattere storico della filosofia italiana, Bari, Laterza, 1918.

Guerra e fede, Napoli, Ricciardi, 1919, 2^a ed. Roma, De Alberti, 1927.

Il problema scolastico del dopoguerra, Napoli, Ricciardi, 1920.

Dopo la Vittoria, Roma, La Voce, 1920.

Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento, Firenze, Vallecchi, 1920, 2^a ed. 1925.

Discorsi di Religione, Firenze, Vallecchi, 1920, 2^a ed., 1924.

La Riforma dell'educazione, Bari, Laterza, 1920, 2^a ed., 1924.

Arte e Religione in Giornale critico della fil. ital. 1920, fasc. IV.

Saggi critici, serie prima, Napoli, Ricciardi, 1921.

Frammenti di estetica e letteratura, Lanciano, Carabba, 1921.

Educazione e Scuola laica, Firenze, Vallecchi, 1921, 2^a ed. 1927.

Il concetto moderno della scienza, Roma, Libreria di cultura, 1921.

Gino Capponi e la cultura toscana del sec. XIX, Firenze, Vallecchi, 1922, 2^a ed. 1926.

Studi sul Rinascimento, Firenze, Vallecchi, 1923.

- I Profeti del Risorgimento*, Firenze, Vallecchi, 1923.
Dante e Manzoni, Firenze, Vallecchi, 1923.
Bertrando Spaventa, Firenze, Vallecchi, 1924.
Il Fascismo al governo della Scuola, Palermo, Sandron, 1924.
Preliminari allo studio del fanciullo, Roma, De Alberti, 1924.
La nuova scuola media, Firenze, Vallecchi, 1925.
Che cos'è il Fascismo, Firenze, Vallecchi, 1925.
Saggi critici, seconda serie, Firenze, Vallecchi, 1926.
Frammenti di storia della filosofia, Lanciano, Carabba, 1926.
Cultura fascista, Roma, De Alberti, 1926.
Gli albori della nuova Italia, 2 voll., Lanciano, Carabba, 1926.
Il problema religioso in Italia, in *Educazione fascista*, 1927, N. 1.
Storia della filosofia italiana, Milano, Vallardi, in corso di pubblicazione.

EDIZIONI CURATE DA G. GENTILE

- B. SPAVENTA, *Scritti filosofici*, Napoli, Morano, 1900.
B. SPAVENTA, *Principi di etica*, Napoli, Pierro, 1904.
B. SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel*, Bari, Laterza, 1905.
F. FIORENTINO, *Elementi di Filosofia*, Torino, Paravia, 1907.
G. BRUNO, *Opere italiane*, I-II, Bari, Laterza, 1907-1908.
V. CUOCO, *Scritti pedagogici inediti o rari*, Roma, Albrighi e Segati, 1909.
B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni colla filosofia europea*, Bari, Laterza, 1909.
E. KANT, *Critica della Ragion pura*, trad. da G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Bari, Laterza, 1910.
B. SPAVENTA, *La politica dei Gesuiti nel sec. XVI e nel XIX*, Roma, Albrighi e Segati, 1911.
V. GIOBERTI, *Nuova Protologia*, 2 voll., Bari, Laterza, 1912.
G. B. VICO, *Le orazioni inaugurali, il De Italorum sapientia e le polemiche*, 2 voll., Laterza, 1914.

- A. ROSMINI, *Il principio della morale*, Bari, Laterza, 1914.
- C. LANDINO, *De Anima libri tres* (dagli *Annali delle Università toscane*, 1915).
- B. SPINOZA, *Ethica*, Bari, Laterza, 1915.
- T. CAMPANELLA, *Poesie*, Bari, Laterza, 1915.
- A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica e l'educazione dell'infanzia*, Torino, Paravia, 1916.
- G. GALILEI, *Frammenti e lettere*, Livorno, Giusti, 1917.
- G. LEOPARDI, *Le operette morali*, Bologna, Zanichelli, 1918.
- B. SPAVENTA, *La libertà di'nsegnamento*, Firenze, Vallecchi, 1920.
- F. DE SANCTIS, *Mazzini*, Bari, Laterza, 1920.
- F. DE SANCTIS, *Manzoni*, Bari, Laterza, 1922.
- F. FIORENTINO, *Lo Stato moderno*, Roma, De Alberti, 1924.
- A. ROSMINI, *Introduzione alla Filosofia*, Bari, Laterza, 1925.
- G. SANTE FELICI, *I filosofi della Rinascenza e la Riforma religiosa del sec. XVI*, Roma, De Alberti, 1927.

INTORNO ALLA FILOSOFIA DI G. GENTILE.

A voler citare tutte le opere che hanno un'attinenza diretta o indiretta colla filosofia del Gentile, bisognerebbe far menzione di tutta la più recente produzione filosofica italiana. Ci limitiamo perciò all'elenco dei lavori critici organici, che trattano di proposito dell'attualismo, rimandando il lettore desideroso di maggiori notizie alla collezione del *Giornale critico della filosofia italiana*, diretto dal Gentile, che si pubblica dal 1920 (Messina, Principato, e ora Roma, Bestetti e Tumminelli). Qui si trovano chiarimenti e note bibliografiche e polemiche in abbondanza.

Di particolare importanza un articolo espositivo del Gentile stesso *Avvertimenti attualisti*, nell'annata 1926, fasc. I; e una discussione svoltasi fra il Gentile e il Carlini: *Considerazioni sulla Logica del concreto di G. G., Dialettica e filosofia, Idealismo e spiritualismo* di A. CARLINI,

in annata 1924, fasc. I, II e IV; e *Intorno alla Logica del concreto*, di G. G., ann. 1924, fasc. III.

Qui pure un'abbondante *Rassegna di studi sull'idealismo attuale* di UGO SPIRITO (anno 1926, fasc. II, IV, VI).

Si consulti inoltre :

GUIDO DE RUGGIERO, *La filosofia contemporanea*, v. II, Bari, Laterza, 1920.

ARMANDO CARLINI, *La filosofia contemporanea*, in appendice al *Compendio di Storia della filosofia* di F. FIORENTINO, II, 2, Firenze, Vallecchi, 1922.

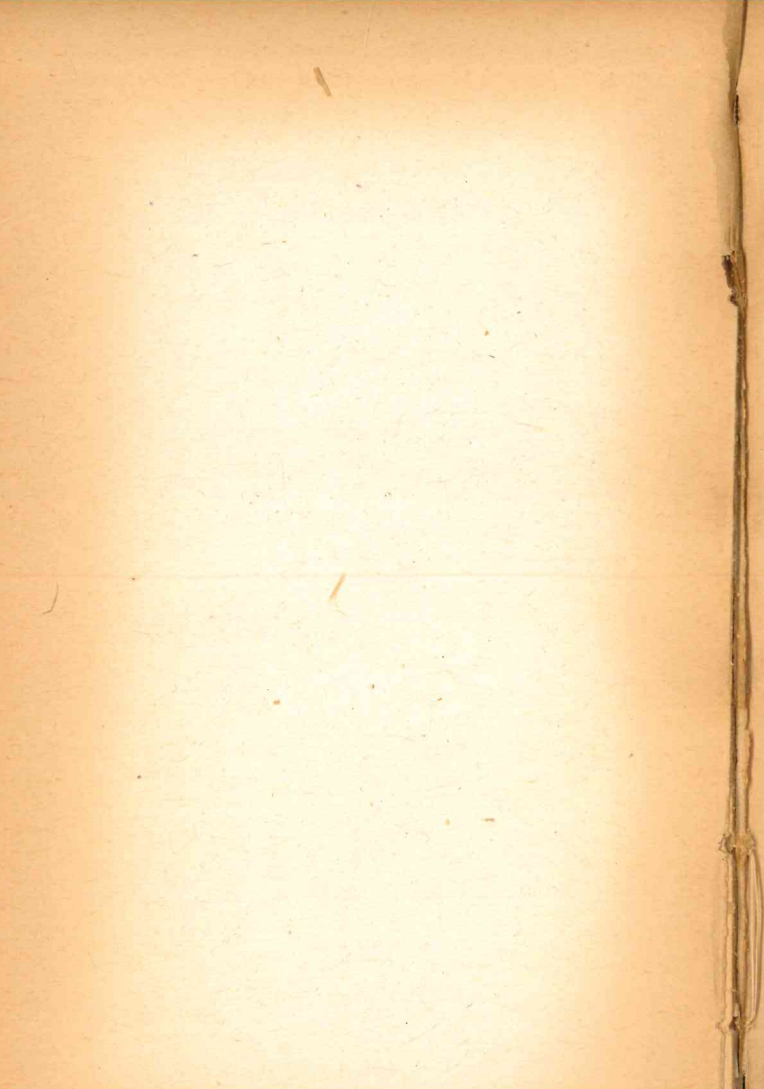
UGO SPIRITO, *Il nuovo idealismo italiano*, Roma, De Alberti, 1923.

VINCENZO CENTO, *Religione e morale nel pensiero di G. G.*, Roma, quaderni di Bilychnis, 1923.

EMILIO CHIOCCHETTI, *La filosofia di G. G.*, Milano, « Vita e Pensiero », 1925.

VINCENZO LA VIA, *L'idealismo attuale di G. G.*, Trani, Vecchi, 1925.

CARMELO LICITRA, *La storiografia idealistica*, Roma, De Alberti, 1925.



INDICE

CAP. I. — LA VITA E L'UOMO

- § 1. La formazione mentale e le prime opere — § 2. Il Gentile professore a Palermo — § 3. Il distacco dal Croce — § 4. Il periodo di Pisa — § 5. Il Gentile a Roma — § 6. Il Gentile politico e riformatore — § 7. Il Maestro di vita pag. 5

CAP. II. — LA VERITÀ

- § 1. Il problema della verità e le difficoltà del realismo — § 2. La filosofia antica come oggettivismo — § 3. Il soggettivismo moderno, l'intuizione cristiana e il formalismo kantiano. — § 4. L'idealismo hegeliano e la riforma avviata da B. Spaventa — § 5. L'assunto dell'idealismo attuale pag. 21

CAP. III. — L'ATTO PURO

- § 1. Il divenire e lo spirito — § 2. L'immanenza della verità — § 3. L'errore — § 4. Il male — § 5. La vita morale — § 6. Lo spirito come unità di conoscere e volere pag. 45

CAP. IV. — LA NATURA

- § 1. L'io empirico e l'io assoluto — § 2. Spazio e tempo — § 3. La natura come il passato dello spirito . . . pag. 69

CAP. V. — L'INFINITÀ DELLO SPIRITO

- § 1. Critica della psicologia empirica — § 2. Lo spirito come autoconcetto — § 3. Critica della deduzione kantiana delle categorie — § 4. La falsa esistenza monadistica dei soggetti — § 5. Il particolare e l'universale — § 6. La Persona pag. 79

CAP. VI. — I MOMENTI ASSOLUTI DELLO SPIRITO

- § 1. La dottrina crociana delle forme spirituali distinte di fronte all'attualismo — § 2. Residuo di spinozismo nella *Filosofia dello spirito* di B. Croce — § 3. L'arte e la religione nella concretezza della sintesi filosofica — § 4. La religione, momento eterno dello spirito . . . pag. 95

CAP. VII. — STORIA E FILOSOFIA

- § 1. La vita dello Spirito come filosofia — § 2. Identità di filosofia e storia della filosofia; di storiografia e storia; di storia e filosofia. — § 3. La filosofia come politica — § 4. Il Verbo e la Storia pag. 110

CAP. VIII. — IL VALORE DELL'ATTUALISMO

- § 1. Che cosa significa l'attualismo — § 2. Le accuse di fenomenismo, di misticismo, di irrazionalismo, di agnosticismo, mosse all'attualismo — § 3. La legge dell'attualismo e il progresso del pensiero — § 4. Il valore nazionale e l'originalità dell'attualismo pag. 131

Nota bibliografica pag. 149

58923



PENSATORI D'OGGI

ERMINIO TROILO
ARDIGÒ



CESARE RANZOLI
BOUTROUX



FRANCESCO FLORA
CROCE



SILVIO TISSI
NIETZSCHE



SILVIO TISSI
JAMES

E. BUONAIUTI
BLONDEL



E. CASTELLI
LABERTHONNIÈRE



SANTINO CARAMELLA
GENTILE



SANTINO CARAMELLA
BERGSON



M. MARESCA
POINCARÉ

PUBBLICATI:

C. RANZOLI	—	BOUTROUX
S. TISSI	—	JAMES
S. CARAMELLA	—	BERGSON
E. TROILO	—	ARDIGÒ
E. BUONAIUTI	—	BLONDEL

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

I MAESTRI DEL PENSIERO

VALENTINO PICCOLI
INTRODUZIONE DELLA FILOSOFIA

PAOLO ROTTA
ARISTOTELE

.....

G. SEMPRINI
PLATONE

.....

G. RENSI
HUME

.....

V. ARANGIO-RUIZ
SOCRATE

.....

P. E. CHIOCCHETTI
S. AGOSTINO

.....

P. E. CHIOCCHETTI
S. TOMASO

.....

P. E. CHIOCCHETTI
S. BONAVENTURA

.....

S. TISSI
CARTESIO

.....

PAOLO ROTTA
SPINOZA

.....

VALENTINO PICCOLI
VICO

PAOLO ROTTA
BERKELEY

.....

GIUSEPPE TAROZZI
LOCKE

.....

E. PAOLO LAMANNA
KANT

.....

GIUSEPPE MAGGIORE
FICHTE

.....

PIETRO MIGNOSI
SCHELLING

.....

GIUSEPPE MAGGIORE
HEGEL

.....

ZINO ZINI
SCHOPENHAUER

.....

P. TOSCHI
LEIBNIZ

.....

E. MORSELLI
COMTE

Pubblicati: P. ROTTA - SPINOZA — G. MAGGIORE
- HEGEL — Z. ZINI - SCHOPENHAUER — E.
P. LAMANNA - KANT — G. MAGGIORE - FICHTE —
P. E. CHIOCCHETTI - S. TOMASO — V. PICCOLI
- VICO — S. TISSI - CARTESIO — E. MORSELLI
- COMTE — P. ROTTA - ARISTOTELE — P.
MIGNOSI - SCHELLING, ecc.

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)